

المحطة

مجلة متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة 22 سفة الإسلامية

ملف العدد

المعاد بين رمزية الدلالة والدين

حكمة المعاد ومنافذ المصير | شفيق جرادي
الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن العربي | وليام تشيتيك
متافيزيقا الخلود في الجنة والنار | فريتوف شون
المعاد في زمن الحاجة إلى الأخلاق | محمود يونس
المعادية المسيحية في اللاهوت المعاصر | أنطوان مخايل
رسالة «زاد المسافر» | صدر الدين الشيرازي

دراسات وأبحاث

العقلانية النقدية في فلسفة العلم المعاصرة | خنجر حمية
الوعي الزائف في المادية | باز فان فراسن

ندوة: عودة المتافيزيقا

لقاء سقراط في عتبة الألفية الثالثة | مطاع صفدي
إشكالية المتافيزيقا في الفكر الأوروبي | جوزيف معلوف
التحيز المتافيزيقي في اللغة | حبيب فياض

رسالة معهد المعارف الحكمية

معهد المعارف الحكمية (لدراسات الدينية والفلسفية)
مؤسسة بحثية تعليمية، تنشط في الحقل الفكري من
أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلمي، والثقافي،
وتجسير التواصل بين الاتجاهات الدينية والفكرية،
من خلال الدراسات المعمقة والتعليم التخصصي،
والأنشطة والنشر، باستخدام أفضل وأحدث التقنيات.

www.shurouk.org

المحبة^س | العدد الثاني والعشرون ٢٠١١

مجلة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

شفيق جرادي

محمود يونس

باسمة دولاني

بدري معاوية

أحمد ماجد

حبيب فياض

سمير خير الدين

طارق عسيلي

علي يوسف

علي الموسوي

محمد زراقط

المشرف العام

رئيس التحرير

مدير التحرير

المدير المسؤول

هيئة التحرير

ID

CREATION

Mashhad Graphics

إخراج الداخل

تصميم الغلاف

الهيئة الاستشارية

جاد حاتم

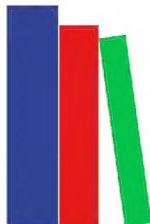
محمد تقي السبحاني

محمد مصباحي

غلام رضا أعواني

نادر البزري

سعاد الحكيم



مكتبة
هؤهن قریش

جميع الحقوق محفوظة
للمطبعة والمطبعين
www.mashhadgraphics.com

mashhadgraphics.blogspot.com

قواعد النشر في المجلة

١. تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق

فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها)، بعد الإطلاع عليها من

قبل هيئة التحكيم.

٢. لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، ولا يزيد عن ٨٠٠٠ كلمة

مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣. يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو

بالاتفاق مع الباحث.

٤. يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥. يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو

ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما يُنشر في المجلة يعبر عن رأي

صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة

فهرست المحتويات

افتتاحية العدد

٥

ملف العدد: المعاد بين رمزية الدلالة والدين

حكمة المعاد ومنافذ المصير

١١ شفيق جرادي

الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن العربي

٣٣ وليام تشيتيك: ترجمة محمود يونس

متافيزيقا الخلود في الجنة والنار

٦٥ فريتيوف شوون: ترجمة علي الساحلي

المعاد في زمن الحاجة إلى الأخلاق

٧١ محمود يونس

قراءة في التوجهات اللاهوتية الحالية في المعادية المسيحية

٩٣ أنطوان مخائيل

رسالة «زاد المسافر»

١٠٧ تقديم جلال الدين الأشثياني: ترجمة علي الحاج حسن

□ [متن الرسالة]

١١٢ صدر الدين الشيرازي

دراسات وأبحاث

العقلانيّة النقديّة في فلسفة العلم المعاصرة

١٢٣ خنجر حميدة

الوعي الزائف في المادّيّة

١٤٥ باز فان فرانس: ترجمة محمود يونس

ندوة: عودة المتافيزيقا

مداخلة رئيس الندوة

١٦١ جورج كتورة

ديوجين باحثاً عن مصباحه في ظهيرة الحداثة: لقاء سقراط في عتبة الألفيّة الثالثة

١٦٣ مطاع صفدي

□ [المداخلة الشفهية: متافيزيقا ما بعد المتافيزيقا]

١٨٧ مطاع صفدي

إشكاليّة المتافيزيقا في الفكر الأوروبي

١٩١ جوزيف مملوك

التحيّز المتافيزيقي في اللغة

٢٠١ حبيب فياض

٢١١ فهرس بالموضوعات التي عالجتها مجلة المحبّة

٢١٩ الملخصات باللغة الإنكليزيّة

افتتاحية العدد

ذكرنا، في العدد السابق، أن مباحث المتافيزيقا تشهد عودة ملفتة في السياقات الفلسفية المختلفة. والمراد من المتافيزيقا، هنا، هو الأشكال التقليدية من الاشتغال الفلسفي التي أبت التراجع أمام النزعات التي رامت استبدال الفلسفة بشكل آخر من أشكال الاشتغال المعرفي من قبيل اللغة (الفلسفة التحليلية)، علم النفس والنقد الأدبي (ما بعد الحداثة)، علم الاجتماع السياسي (الماركسية)، العلوم الطبيعية (الوضعية)، وغير ذلك.

وبعد استقصاء متأن، يعبر نيكولاس ريشر، في افتتاحية له بعنوان «من الذي فاز بالمعارك الفلسفية الكبرى في القرن العشرين؟»، عن هذه النتيجة بقوله:

على وجه الإجمال، التقليدية الموضوعية قد انتصرت. وفي هذا الاعتبار، أكدت الفلسفة أنها ترفض، وبغداد، التخلي عن أي من حقولها التقليدية (١).

لكن الهاجس (هاجسنا) لم يكن، أبداً، التأكيد على المتافيزيقا بما هي هي؛ أو الاحتفاء بهزيمة معسكرات فكرية إزاء أخرى، وإن كان الأمر يبعث على الاحتفاء لأسباب ليس أقلها ضмор المنهج الاختزالي للإنسان والعالم الذي ابتلع المباحث الفلسفية ورد كل ما يرتبط بالدين والأخلاق والقيم إلى خرافة أو لغو لا طائل تحته، ناهيك عن فض الكثير من الثنائيات الصلبة (العقل-المادة، العقلانية-التجريبية، الدين-العلم، الواقعية-المثالية...) التي قهرت العقل الفلسفي وشكلت باراديغمات لا يمكن قراءة الواقع خارجها. بل كان المراد الإشارة إلى الأفق الفكري الذي بات أكثر رحابة واتساعاً مع تراجع المدارس الفلسفية المنطرفة، وتواضع المشتغلين في الفلسفة في ما أخرج إلى العلن مطالبات بين-منهجيات تحاكي الإنسان في سعة وجوده ورحابة أفقه.

(١) Nicholas Rescher, "Who Has Won the Big Battles of Twentieth-Century Philosophy?" *American Philosophical Quarterly*, 36:2 (Apr, 1999): 161.

ثم إن الدعوة إلى مزاوله المتأفزيقا بما هي إلهيات، لم تكن بغية تقرير العقائد الدينية بمسوغ العقلانية، بل لمسوغ إفساح المجال لحقائق الإيمان بما هي واقعيات تعذر نبذها، وبالتالي، فإن لها مدخلية إلى العلم والفلسفة، وللأسفة والعلم، كذلك، مدخلية إليها.

من هنا يجوز لنا أن نسأل - ولسوف نسأل - عن الإيمان، وعن التجربة الصوفية، والعلم اللدني اليهودي، وعن القيمة والحياة الأخلاقية الإنسانية، وعن أصل الخلقة وحقيقة المصير، وغيرها. ونحن معنيون في هذا العدد بهذا السؤال الأخير عن المصير النهائي في اكتمالاته بعد الموت.

إن موضوعنا، إذاً، هو المعاد. فما هي الوسائل المعرفية للدخول إلى مبحث المعاد؟ وهل يمكن لمثل هذه المباحث أن تنضبط في إطار منهج تستنطقه المعارف البشرية؟ نحتاج، بالطبع، إلى تعريف المباحث البشرية، وبالنصوص على ضوء حصرها، لدى البعض، بتلك التجريبية. إلا أن من ثمار عودة المتأفزيقا الإقرار بأكثر من منبع معرفي في تناول الإنسان، لا أقل، الحدس الذي يسوغ التأملية الفلسفية التي كانت لبعض الوقت تُهمّة يُستعاذ منها. ثم هناك الوجدان الإنساني، التطلعات الإنسانية التي يمكن الاستفادة منها في البرهنة على مسائل من قبيل الخلود، أو وجود عالم آخر، أو حتمية الحساب والاستيفاء، وما إلى ذلك...

بأي الأحوال، نحن نرى أن الإيمان بالمعاد، أو عدمه، ينعكس على فهم الإنسان للحياة وللموت، للزمن ولهوية الإنسان، ويتمظهر في سلوكيات وعلاقات مجتمعية؛ إنه يولد قيماً لها حراكها ورمزياتها، بل ودلالاتها على ما هو أصيل في ذات الإنسان وفي الخارج الذي لا ينزل عن هذه الذات غزلة بينونة وانفصال، بل كلاهما جزء من هذا الواقع الذي يعم الأشياء. فهل يكون السبيل إلى فهم المعاد هو العلوم التي تُعنى بهذه الموارد، من قبيل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم الرموز؟ أم يكون قراءة في النصوص المؤسسة، أو المكترسة، لهوية الجماعات فنلجأ بذلك إلى علوم اللغة والتأويل والفيلولوجيا وغير ذلك؟

أم أن المعاد، في أصل مبحثه، يدخل في دائرة البحث الفلسفي فيكون موضوعاً من موضوعاته؟ وإذا استطاعت الفلسفة أن تبرهن على أصل المعاد، أو أن تكشف عن بعض أولياته وبديهياته، فماذا عن تفصيله؟ هل استطاع القائلون بجسمانية المعاد، مثلاً، أن يستوعبوا هذا القول عقلاً؟ وكيف يكون لبعض الأديان أن تقصر الآخرة على عالم من الروحانيات في الوقت الذي مثلت فيه أعلى مستوى من تجسيد الروحانية (الألوهية في

جسد دنيوي؟ بل ما قول أصحاب الاتجاهين في انحفاظ هوية الشخص الذي يُبعث بعد الموت؟

إن الأسئلة لكثيرة، وكل سؤال يبعث على أسئلة أخرى، فإذا عرفنا مُفْتَتَحَ هذا الأمر، صُعب علينا أن نعرف مُتَجَهَّهُ، بيد أن الأدوات التي تُتَوَافَرُ لنا اليوم أكثر تنوعاً وأبلغ عمقاً من ذي قبل. وإذا ما أردنا أن ندرس المعاد تأملًا فلسفيًا، أو أن نقرأه تدبرًا نصيًا، أو أن نعاينه قلقًا وجوديًا، فإننا نضع أيدينا على دراسات ومناهج سبرت غور كل جانب من جوانب الحياة الإنسانية وإن لم تصل إلى قاع. والخطر الأكبر، في المقام، هو إقصاء مناهج لحساب منهج، بينما الحرّي النظر إلى كل هذه المناهج نظر استفادة، لا نظر تهمة، على قاعدة من المناهج توحيدية ومنفتحة على السؤال.

مع العدد

يبحث شفيق جرادي، في المقالة الأولى من الملف، في رمزية الطين وحقيقته فيسأل علام تُقصى هذه الواقعية بكل متعلقاتها لحساب اختزالية ترى الكمال كله للروح، ولا ترى في الجسد والطبيعة سوى رداء ينبغي خلعه ووباء ينبغي درؤه. هو يطرح استبدال نظرية الانخلاع عن الفطرة الأولى، بما هي شرط لنحو من المعارف أبرزها المعاد، بالقول بالتجوهر الاستكمالي للإنسان، بدنا ونفسًا، بحيث تُتجاوز الفطرة الأولى دون أن تُفارق، إذ البدن جزءٌ مَقومٌ للإنسان وذاتِي الشيء لا ينفك عنه. إن إزالة هذا العائق الإستمولوجي يُفسح في المجال لقراءة أرحب للشرعية والحياة الإنسان الأرضية من حيث هي محطة نعبرها ولا ننبتها، ناهيك عن كل الممكنات المعرفية التي تُفتتح. مما يمكننا من استكشاف المبحث المعادي بعمق أكبر وما لهذه المعرفة من انعكاسات جليلة على مسارات عيشنا وتفكرنا.

أما في المقالة الثانية، فيغوص وليام تشيتيك في دراسة تفصيلية تحليلية لمقولات ابن العربي في شأن الموت وما بعده. فترى معه عمق ما وضع عليه الشيخ الأكبر يده من كشف لُحْفِي القول النصّي في المعاد. يستطلق ابن العربي النصّ القرآني رافضًا التأويل العقليّ الابتدائي، ومعوّلًا على مكنون ما اندمج عليه القرآن من سرٍّ وباطن ليلائم بين متعارضاته الظاهرة مع عقولنا غير المرتاضة. فهو يستكمل ما أُلْعِ إليه الشيخ الرئيس من الممكنات التي تبيحها دراسة الخيال في استكشاف عوالم ما بعد الموت ليخلص أن الطبيعة البرزخية للخيال هي وحدها القادرة على إراء سبيل الرجوع، الاضطراري أو الاختياري، إلى الله.

ثم تجدد، بعدها، نصًا صغيرًا، ولكن كثير الدلالة لفريتيوف شوون، أحد أبرز دارسي الديانات في القرن المنصرم. يستفيد شوون من عدد من الأصول الدينية من قبيل سبق الرحمة للغضب، وفناء كل شيء سوى وجه الله، بالإضافة إلى عمق في القراءة بين-دينية ليخلص إلى أن الخلود في العذاب أمر غير ممكن، وأن ما يحكم في النهاية هو «سطوع الرحمة» الذي يعتم كل الأشياء.

في المقالة الرابعة، أدرس حاكمية المعاد، بما هو أحد النواظم الأخلاقية الأساسية، على مجموع القيم التي يلج الدين من خلالها حياة الأفراد والجماعات، وقرأ تأثير غياب الإيمان بالمعاد على سيادة هذه القيم. بعدها أعالج، باقتضاب، بعض السبل الممكنة لدراسة المعاد.

خامسًا، نقدّم معالجة للمعادية المسيحية بقلم أنطوان مخائيل، ولكنها معالجة بحسب اللاهوت المتأخر الذي شهد عودة قوية لمباحث الإسكاتولوجيا من حيث هي ضرورة في فرض المتطلبات الأخلاقية. يخطرنا ميخائيل بأن المعادية المتأخرة قد تعلمت دروسًا كثيرة من النماذج المعادية التي راوحت بين الاستغراق في الدنيوي الحاضر أو الإلهي الغائب، لتخلص إلى أن الزمن الأخير لا يكتمل إلا بنعمة الله في يسوع المسيح، وأن الانفتاح على المستقبل ينطوي على نتيجة عملية تقوم على مواصلة العمل على خلق مجتمع بشري، لكن مع مراعاة قاعدة «التحفظ الإسكاتولوجي».

أما في ختام الملف، نقدّم رسالة للملأ صدرًا - «زاد المسافر» - لم تُنشر بعد بالعربية يعرض فيها لتتائج مبادئه الفلسفية الأساسية في خصوص المبحث المعادي. وقد ترجمنا، بين يدي الرسالة، مقدمة التحقيق لجلال الدين الآشتياني، فترجو أن تُشكل إضافة قيمة للعدد.

في باب الدراسات والأبحاث، يتابع خنجر حمية مبحثه في العلاقة بين فلسفة العلم والمتافيزيقا، ليظهر كيف ردّ كارل بوبر الاعتبار للفلسفة التقليدية في عقلانيته النقدية التي ما زالت تعد بالكثير من الإسهامات في فلسفة العلم المعاصرة. وفي سياق ليس بعيد، نرى في نصّ باز فان فراسن قراءة نقدية للمنزع العلمي الذي استباح عددًا من المجالات الفلسفية أبرزها فلسفة الذهن، ليبين لنا تهافت البناء الفلسفي الوضعي بفعل نفس مبتنياته.

أما في الباب الأخير، تنشر المجلة الأبحاث التي قدّمت في ندوة أقامها معهد المعارف الحكمية لتكون قراءة نقدية للعدد الأخير الخاص من مجلة المحجة بعنوان «عودة المتافيزيقا».

والحمد لله

محمود يونس

ملف العدد

- حكمة المعاد ومنافذ المصير
- الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن العربي
- متافيزيقا الخلود في الجنة والنار
- المعاد في زمن الحاجة إلى الأخلاق
- قراءة في التوجهات اللاهوتية الحالية في المعاديين المسيحية
- رسالة «زاد المسافر»

حكمة المعاد ومنافذ المصير

شفيق جرادي^(١)

أقصى بعض المشتغلين في المعارف الدينية، بتأثير من التأويل المتناقض، أهمية الجسد وعلم الطبيعة، ما حرم المعرفة الدينية من مواءمة بين عالمي البدن والروح، وجعل نظرية الانخلاع (عن الفطرة الأولى) شرطاً أساساً لفهم مباحث المعاد. بيد أن النظرة إلى الدنيا بما هي شأن من شؤون الآخرة، ومعلم من معالم القدرة الإلهية في الخلائق، ومستودع بذور الوجود المصيرية على أساس من خيارات المعرفة والإرادة، يُبَيِّح لنا فهماً أعمق للشرعة، وللمعرفة المعادية التجاوزية، في مصالحة بين الروح والبدن عنوانها النور المنبجج بين طيات الطين، وفي دفع نحو قيم الآخرة يربط الإنسان بالأرض التي استخلف عليها.

تختلف قراءة الدين بعمومه عن قراءة بعض موضوعاته الأساسية. فقد نقوم بقراءة لموضوع من الموضوعات التي تشغل حيزاً هاماً في دين محدد، أو أديان متعددة، وبطريقة تختلف في ملامستها الإنسانية أو البشرية عن القراءة التأليفية للدين نفسه. ذلك أن النظر الديني قد أجرى في كثير من الموضوعات، البشرية المنشأ والمسار والنتيجة، رؤيته حتى صارت واحدة في مسائله. ونورد على ذلك مثال المبحث الأخلاقي القائم في أصوله على قاعدة التحسين والتفويض العقليين. والمقصود بالعقل، هنا، هو تلك الحيثية البشرية في ملاقات الله بفعل التكوّن الروحي والمعنوي للإنسان. وسواء ذهبنا إلى أن مشروعية هذا المبحث تتوقف على ما حسّنه الشرع أو قبّحه، أو قلنا إنها مسألة عقلية بشرية تسعى لملاقاة الله في حكمه، ففي الحالتين إن الخلق هو تلك الهيئة الراسخة عند النفس الإنسانية، وحينما أقول، هنا، الإنسانية، فإنني أعني بها البشرية من حيث هي تتجه نحو الله في تساميتها.

(١) مدير معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

لكن هناك مباحث وموضوعات دينية تساوي، في مجملها، عين الدين في ذات انبعاثه الإلهي عند الإنسان، ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا إن مبحثي «المبدأ والمعاد» اللذان جُمعا، في إطار المعالجات الإسلامية، ضمن علم واحد يساويان، أو يكاد، النظرة الكلية للدين نحو الوجود: مصدرًا وأصلًا ومسارًا وحياةً ومصيرًا... بل هما يُشكّلان خلفية النظرة الدينية إلى الإنسان، في سياقه الوجودي، وبُعد الروحي، والنفسي والجسدي.

إلا أن الملفت في طبيعة هذه المباحث، بنحويها ووجهيها اللذين ذكرنا، هو انصهارها ضمن قيم منهجية موحدة في الرؤية، يقف التوحيد فيها موقف المركز الذي تدور عليه المباحث في نحوها البشري الذي يسعى لملاقاة الإلهي، أو المباحث الإلهية في انبعاثاتها عند الإنسان، بحيث إن أدوات البحث، التي ينبغي أن تتلاءم مع طبيعة الموضوع المبحث، تتداخل فيما بين العقلي البرهاني، والسماعي التقريري، أو الحدسي الكشف. وهو تداخل، وإن فوّت عليك فرصة فرز الأدلة ودراستها على خلفية طابع الموضوع، لكنه يتيح لك فرصة من نوع آخر، قد لا تجدها إلا في علوم انبثقت من رحم الروح - بمعناه الذي يشمل سر الحياة والوحي - أو تكيفت مع تلك الانبثاقات، فتنتزعك من أمام الحقيقة التي تفرض عليك ثنائية السؤال والبحث عن الإجابة، أو الذات المُقابلة في نوازعها لغاياتها ومقاصدها، أو الأنسا، وهي تحتاج حينًا وتنهار حينًا أمام الموضوع. وأنت، في كل ذلك، تترنح مع القلق المتولد من ثنائيات فتنة المعرفة الماكرة، أو المعرفة القطاعة المعاندة..

تنتزعك من كل ذلك، لتجعلك في قلب العتمة التي تحيطك حتى تكاد أن تكون هي أنت، وأنت هي. يصبح فيك السؤال حتمًا يتولد مع شقشقات ذات تفتتح، رويدًا رويدًا، على انبلاجات فجر تُمسك بصمت ما كان عتمة، لينساب نحو طلوع ضوء ما لاقى الذات إلا فيها، وما بارحها إلا ليجليها. وإذا أُسْمِيت الانبلاج جوابًا فكأنما أنت تقول، إن الإجابة لا تكون إلا بتحوّل يطوي كل لحظة، وكل مسافة، وكل حال، ولا يُعَدَم. إنه تحوّل تكامل ما كان كامنًا. سؤاله عين الإجابة التي لا تهدأ عن السؤال. وكل ما فيه مآل عود أبدي لمبدأ هو كل الكل، الأول والآخر، الظاهر والباطن، الدالّ «لأنه» - أو «لأجل».

وهذا ما نُسَمِّيه بإيمان المعرفة، أو إلهيات المعرفة. وهي ما يتوقّر بعد علم معرفي يعني، حسب أهل العرفان، الإيمان، وجهد شرعي يروّض النفس، عندهم أيضًا، بمقاصد العمل ومساره الإجرائي. ولهذا يجيء مبحث المبدأ والمعاد كمساحة ممتدة تتصل بغائية واحدة، يبحث فيها الطالبون عن سبيل عيش يجمعهم بالكمال الأحدي عبر التكامل الإنساني في

الموجد الديان. ومثل هذه البغية من العيش هي التي يسميها أهل العرفان بالفطرة الثانية.

معنى الفطرة الثانية

إن المقصود، عند أهل الفن المعرفي التأليهي، بالفطرة الثانية هو معرفة العلوم الإلهية الماثلة للعقول القدسية - بحيث يحصل اتحاد بين العاقل - العارف، والمقول - المقدس.

ولما كان إدراك هذه العقول، عندهم، يحتاج إلى لطف أنفسي شديد، وتجرد روحي إنساني تام، فإن ذلك يقتضي خلع الفطرة الأولى، أو الانخلاع عنها، لأنها تقع تحت حكم الجسمانيات. والعجيب في هذا التعريف أو المسار الذي أقرته كل من مدرسة ابن عربي وصدر الدين الشيرازي، أن منظومة التصوف العرفاني، كما الحكمة المتعالية العرفانية، إنما تقوم على الاعتراف بأصالة الفطرة انطلاقاً مما ورد عن النبي الأكرم محمد، صلى الله عليه وآله، «كل مولود يولد على الفطرة»، وأن الفطرة هي الدين القيم.

وما يظهر من كلامهم، برغم ذلك، يشير إلى موقف سلبي من الفطرة الأولى، ذلك أنها تقع تحت وطأة جريمة وجودية تتمثل بارتباطها بالجسد وعالم الطبيعة والمادة، وأن برأها لا يكون إلا بالانخلاع عن هذا النقص الوجودي المعنوي بالفطرة الأولى، ليصار إلى تحول وجودي سام تمثله الفطرة الثانية بصراطها التجردية المقدس، بحيث إن الفطرة الأولى، وإن كان فيها إمكان استراق سمع المعرفة المعادية ومعرفة المبدأ، إلا أن الفطرة الثانية وحدها المؤهلة لتشهد حقائق المبدأ والمعاد. ومن عجائب الأمور، أن الأدلة المعادية عندهم إنما تنتمي إلى المستوى الأول من الفطرة الأولى. وهذا ما يشجعنا على القول إن تكامل الإنسان لا يكون بهجران عالم الطبيعة، ولا بالانخلاع عن فطرة أولى فطرنا الله عليها قائلاً فيها، ﴿لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ﴾^(٢). بل التكامل إنما يكون بمعرفة أين نحن، كسبيل لمعرفة من نحن، وإلى أين نتجه. فنحن أبناء هذه الأرض التي استخلفنا الله فيها، وفي حكمة ما استخلفنا يقع سرّ تسامي حقائقنا من جسدي أدرك حياة نفسي، وموقعها في وجودي، ومن وجودي، هنا، أطل على الوجود العام الذي أكونه، بما هو حياة ولادات، ما الموت فيها سوى انتقال قضة المشيئة، وصاغة الإنسان حينما هندس قدره.

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠.

إنَّ التكامل هو في إخراج مكنون الفطرة التي خلقت لتتكيف مع الطبيعة من حولها، والتي أودع الله فيها سرَّ إرادة رفض الرضوخ للطبيعة إذا ما تحوّلت إلى سجن للروح والنفس. فالطبيعة، في ذاتها، آتٍ من ربّها، وهل الآية إلّا دلالة على ما منه كانت، وما إليه تشير وتّجه؟

وهل الفطرة إلّا اعتدال الإنسان في عيش الدنيا والطبيعة بما هما نافذة، بل شأن من شؤون عالم الآخرة الذي، وإن تعالَى عن دنيانا، إلّا أنّه هو عين كمال ما كنّا عليه، جسديًا ونفسًا وروحًا، بل وأشياء واحتياجات ورغبات؟

فليست نظرية الانخلاع هذه، سياق وسبيل معرفة المعاد، بل هي تعبيرُ النفس عن قلقها في عالم رفض البعض معايشة شؤونه العامّة، فلم ير فيه إلّا نقصًا وغيابًا لا يسدّه إلّا التجرد بالانخلاع عن التكيف. هذا في الوقت الذي لا نرى فيه إمكان عيش المعاد إلّا بالاعتراف أنّ الأرض لله، وأنها حقل استيداع بذور حقائقنا المعادية التي تنسل من الأرض حين الحشر بعد أن تختمر. بمنزج ماء حياة المعرفة بطين أجسادٍ مُسارعةٍ نحو ملاقاته سرّ الوجود وكيونونة الطين والروح ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾^(٣).

المعاد في المباحث الإسلامية

يشكّل مبحث المعاد واحدًا من أغمض الموضوعات وأكثرها تأثيرًا في العلوم والمعارف الإسلامية، بل والدينيّة عمومًا. وهذا ما لفت إليه الحكميم العارف صدر المتألّهين، إذ يقول:

واعلم أنّ اختلاف أصحاب الملل والديانات في هذا الأمر وكيفيته إنّما هو لأجل غموض هذه المسألة ودقّتها، حتى إنّ الحكماء، كالشيخ الرئيس ومن في طبقته، أحكموا علم المبادئ، وتبلّدت أذهانهم في كيفية المعاد^(٤).

ومن الواضح، حسب النصّ الذي أوردناه، أنّ ثقة حكميم، كالملا صدرا، تزعزعت برجال كبار، من مثل ابن سينا، في قدرتهم على فهم مباحث المعاد، رغم تسلّط هؤلاء الحكماء والفلاسفة على خوض أبحاث صعبة معقّدة، من مثل مبحث المبدأ. لكن، وللمرة الثانية، فإنّ المفارقة، في كلام أهل الفلسفة والعرفان، هي في مبحث المبدأ، من حيث البرهان

(٣) سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.

(٤) صدر الدين الشيرازي، المظاهر الإلهية، تحقيق السيّد جلال الدين الآخنائي (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات، ١٣٧٧ هـ. ش) الصفحة ١٢٦.

على أصله الموصول بكيفيته، على مبحث المعاد الذي، وإن أمكنت البرهنة على أصله، إلا أن معرفة كيفيته بالطريقة التي حدثت عنها القرآن الكريم، والتي أسماها علماء الإسلام بالمعاد الجسماني، تختلف، في ركانتها البحثية، عن ركانت البرهنة على أصل وقوع المعاد. وأهل العلم من الفلاسفة والعرفاء، بل وأهل الأديان، إنما وقع الاختلاف بينهم في كيفية المعاد لا في ضرورة وقوعه وحصوله، كما يُقرّ بذلك المَلّا صدرا. ولو شئنا الدقة لقلنا، إن الاختلاف وقع في أمرين اثنين.

الأمر الأول: في أن المعاد جسماني أو روحاني، وهو ما تضاربت أو اختلفت وتنوعت النصوص الدينية فيه، سواء بين ديانة وديانة، أو حتى في نصوص ديانة واحدة. فعلى سبيل المثال، في الوقت الذي يتحدث فيه القرآن الكريم حول استحضار الإنسان بكلّ جسده المعاديّ يوم القيامة، فإن صدر الدين يورد آية يعتبرها تشير إلى التجردّ في الحضور المعاديّ بين يدي ربّ العالمين، ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾^(٥). وبغضّ النظر عن تساؤلنا حول كيفية فهمه من هذه الآية دلالتها على التجردّ، إلا أنه يذهب ليقرّر أن المعاد يكون بنحوين روحانيّ وجسمانيّ؛ ممّا يؤكد عندنا أن التوفيق بين هذه الآيات يحتاج إلى منهج خاصّ في قراءة النصوص الدينية، سواء في نصّ الديانة الواحدة، أو بين نصوص الأديان التوحيدية رغم تعدّدها وتنوعها.

ويمكن لنا، لو أردنا تتبع تضاعيف تأويلات المَلّا صدرا، أن نتوقّر على إرهابات منهج تأويليّ يستند إلى مرجعية ظاهر النصّ، وبمازج بينه وبين التأويل العقليّ الفلسفيّ. وهو منهج، وإن لم يكن محلّ اشتغالنا هنا، إلا أن علينا الإشارة إلى كونه هو مفتاح شرح المَلّا صدرا لكيفية كون المعاد جسمانيّاً، الأمر الذي - بحسب المَلّا صدرا - لم يستطع ابن سينا، فضلاً عن غيره، الوصول إليه.

الأمر الثاني: في الإمكان العقليّ لتحقيق المعاد الجسمانيّ وفق ما نستظهره من الآيات القرآنية، برغم معارضتها بإشكالات من مثل شبهة الآكل والمأكول، وهي شبهة كلامية، وإشكالية إعادة المعدم. ذلك أن مقتضى هذه الإشكالات والشبهات، أن إعادة الجسد - بعد فناءه - يوم القيامة أمرٌ مستحيل. إذ إما أن تكون إعادة الجسد معاديّ مشابه للجسد الدنيويّ، وهذا يعني اختلاف الهوية المعادة، وإما أن يُعاد هو عينه بعد انعدامه، وهو أمرٌ مستحيل عقلاً. وهنا، يكون النقاش حول أن الموت هل هو انعدام أم ليس انعداماً؟ وهل

(٥) سورة مريم، الآية ٩٥.

للانعدام أكثر من معنى لا يستلزم في بعضها الاستحالة العقلية التي أوردها أهل الفلسفة؟ وكل هذا النقاش إنما يجري على قاعدة أن الآيات تحدثت عن المعاد الجسماني بوضوح، مما يجعلنا أمام حقيقة كون النقاش، هنا، هو ديني بامتياز، تأتي فيه الفلسفة لتمارس دور إثارة السؤال ومناخات الجدل الفكري، دون أن تمتد صلاحيتها، بهذا الشأن، إلى البرهنة والتأسيس الأولي للموضوع.

وهذا ما يدفعنا للقول إن الفلسفة التقليدية تحتاج في مواءمتها الوظيفية مع الدين إلى أن تأخذ طابع الفهم والمعالجة، بحيث لا تقتصر في مباحثها على قواعد أصول الوجود والوجود.

بناءً على ما وصلنا إليه، فإن تساؤلًا أكيدًا لا بد أن يفرض نفسه في مثل هذا التمازج بين المسائل الدينية والمعالجات الفلسفية المتداخلة ضمن موضوع واحد، من مثل مصير الإنسان بعد الموت. مفاد التساؤل أن الأصل الحاكم في هذه الموضوعات، هل هو المسألة الدينية أم منهج القراءة الفلسفية؟

ذلك أنه - وبحسب الإجابة عن هذا السؤال - يمكن لنا الحكم على طبيعة العلم المبحوث. إذ لو غلبنا منهج القراءة الفلسفية على المسألة الدينية لكان العلم الذي نبخته هو فلسفة الدين، أي جعل المسائل الدينية موضوعات خاضعة للتشريح والنقد والمعالجة بحسب مقتضى المنهج. ولهذا النوع من العلوم خصائصه ومركزاته وفوائده.

أما لو اعتبرنا أن الأصل هو المسألة أو الموضوع الديني، فإننا بمقتضى ذلك نتعامل مع الفلسفة بما هي خادمة للموضوع الديني. وهو ما يسمى بالحكمة الدينية أو الفلسفة الإسلامية، وغيرها من فلسفات تستند إلى هذا الدين أو ذاك. وفي ظني أن موضوع المعاد لا يقبل التوافق مع الفلسفة إلا بهذا المعنى الأخير. لذا، فإننا نحتاج دومًا إلى تطوير مناهج بحثنا الفلسفي، كما نحتاج إلى تطوير قيم فهمنا الديني.

موقع المبدأ والمعاد في العلوم الإسلامية

من الأمور التي نالت عناية الباحثين القدماء من المسلمين وغيرهم، أهمية وموقع العلم الذي يخوضون فيه. وهم لما ربطوا، في كثير من الأحيان، بين أهمية العلم، وبين القيمة المعنوية للموضوع المحوري والمركزي الذي يعالجه، اعتبروا، بناءً عليه، أن أشرف العلوم هي العلوم الدينية، وأن أقدس العلوم الدينية هو موضوع المبدأ والمعاد لارتباطه بساحة الذات الإلهية،

في فعلها وأحكامها وملاقاة البشر لها.

بل ذهبوا للقول إنَّ أهميّة هذه العلوم تُكتسب، أيضًا، من كون معرفتها، ونيلها، والتحقّق بها، فيه حياةٌ للنفس، وراحةٌ للأرواح. وهو الأمر الذي يكشف عن أنَّ الاهتمام العلميّ الذي كان يحوطه علماء المسلمين بعناية استثنائية، إنّما ينصبّ على تلك المعارف المعيّاة بأهداف إنسانية رغم تألّوها، ذلك أنّها تتمحور حول الإنسان بما هو مستخلّف مكرّم من الله سبحانه.

ومن هنا، ذهبوا للقول إنَّ قيمة كلّ إنسان إنّما تستند إلى نوع ومستوى ما يعرف، وأنّ الإنسان كلّما تقدّم أكثر في المعارف، نوعًا ومستوى، كلّما استأهل اللوج في معارف قدسيّة لا يستحقّها استحقاقًا وجوذيًا حقيقيًا إلا أهلها. وفي نفس الوقت، فإنّ هناك من المعارف ما هو محجوب عن طالبه من الذين قد يُخطرون به، إلّا أنّه لا يسعهم الانغماس فيه، إذ الفارق بين الاثنين، هو كالفارق بين من سمع عن جمال وبهاء الجنّة من بعيد، فحاسها على ما بين يديه حتى فوّت لذة جمالها، وبين من عاين الجنّة لتكون حياته بين ما لذّ فيها، وطابت له الأنفس والأعين والقلوب.

وهكذا، فإنّ لمعارف المعاد بُعدًا علميًا معرفيًا حيّا لا يدرك إلّا بلذّة عيش حياة أخروية تتصل فيها مقامات الدنيا بمقامات الآخرة والمصير، جاعلة من العارفين أصحاب تحولات روحية، تتورّد دومًا مع تصاعد الوجود والمعرفة والكيونة، بحيث لا تنفصل هوية العارف عن وجوده المتصل المرتقي، ولا وجوده عن عرفانه المفطور على كدح ملاقات وجه الله. الأمر الذي يحتاج إلى نحو خاصّ من الرتبة المعرفيّة والوجوديّة يشير إليها صدرًا بالقول:

واعلم أنّ معرفة حقيقة سرّ المعاد محجوب عن إبليس وذريته وأتباعه من الإنس المنكرين لما غاب عن مسّ الحواسّ ورؤية الأبصار وأهل التقليد... لأنّ هذا العلم هو لبّ الألباب، وعرفانه مختصّ بأهل القرآن، وهو علم أولياء الله خاصّة دون سواهم... فإنّ الأخبار عن حقيقتها يدقّ عن البيان، ويبعد عن تصوّر الأفكار والتخيّل بالأفهام، إلّا بنفس زكية، وأرواح طاهرة، وقلوب واعية، وآذان سامعة. بعد أن يتذكروا علم النفس ومعرفة الروح وماهيتها ومقاماتها وتصاريف أحوالها ومواطنها ومطاويعها ومظاهرها ومكوّنها وبروزها. إذ كان معرفة أمر المعاد وحقيقة أمر الآخرة بعد معرفة النفس والروح^(٦).

(٦) صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب، مع تعليقات للمولى عليّ النوري، قدّم له محمّد خواجوي (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٣)، الصفحتان ٧٠٩ و ٧١٠.

يستحقّ هذا النصّ التوقّف الخاصّ عنده لاعتبارات؛ منها أنّ صدرها هو الحلقة الأخيرة للإبداع الفلسفيّ بمعناه الحكمي؛ وأنّ الحكمة المتعالية هي الصيغة المطوّرة لعرفان ابن عربيّ وممازجته بين علم الكلام والفلسفة؛ وأنّ مستند الحكمة الصدراتية هو النصّ القرآنيّ، وخاصّةً في هذا الكتاب الذي جاء في أواخر حياته الشريفة، والذي أسماه «مفتاح الغيب»، والذي نعتقد أنّه يدخل ضمن سلسلة من القراءات الإيمانية والعقائدية المبنية على مواءمة الحكمة الفلسفية العارفة، وتأويل مضامين ومقاصد النصّ المعصوم.

ومن الاستفادات التي يمكن التنبّه لدلالاتها، أمورٌ منها:

١. إنّ المعرفة، كالوجود، فيها ما هو طاهر مقدّس، وفيها ما هو نجس رجس. أو بمعنى آخر، فيها ما هو خير - أي معرفة خيرة - وفيها معرفة لا تنضح إلّا بالشرّ. والخير والشرّ هنا، وإن كان طابع هذه المعرفة أو تلك، إلّا أنّه، أيضًا، من آثارها ومستلزماتها. لذا، فهي لا نصيب إلّا من يجانسها من حيث الموصفات، ولا نقصد، هنا، بإصابتها من يجانسها مجرد العلم بها، إذ العلم، بمعناه المفاهيمي، أمرّ حياديّ، يمكن لكلّ طالب له أن يدركه، وفارق بين الإدراك والمعرفة الحية التي تواخي الروح. لذا، فإصابة المعرفة، بمعنى تجليها كهوية، من ذاتيات المتلبّسين بها. لذا، فإنّ النصّ استثنى أهل الأبلسة والرجس المعنويّ، وأهل الاستكبار عن الخضوع للحقيقة، لأنّها حقيقة غير مُغلّفة برغبات وأهواء المقتصرين، في دائرة معارفهم، على ما يتصلّ بالمباشرة من الحسّ والمحسوسات دون أن ينفذوا منها إلى عمق ما تستكنّه.

استثنى النصّ هؤلاء عن إمكان معرفة المعاد من حيث كفيّته. لأنّ الكيفية هنا، تحتاج إلى روح مبسّطة تعرف موقعها من الجسد، وموقع الجسد منها في عالم الحقيقة التي لا تُعرف إلّا بأنّ تُعانيّ ببصائر الإيمان. ذلك أنّ للإيمان بصيرة بصر خاصّ يتعشّق ببناءات هياكل المعرفة حتّى تكاد تصبح لها جسدًا، أو، إن توخّينا الدقة في التعبير قلنا، يصبح لها بدنًا.

٢. إنّ علم المعاد، ومعرفة كفيّته، يرتبط بأهل الألباب، الأبواب المفتوحة على الشهود من جهة، وعلى نصوص الكلام الإلهي من جهة أخرى. ذلك أنّ الكلام الإلهي، عند أهل الشهود، عالم من الوجود الذي يستغرقون به، وإنّ بداخل مفاتيح الكلام، نحو الحقائق التي تشكّل سرّ مخزن خلافة الولاية الأسماوية؛ والولاية الأسماوية هي بحر النور المنبسط على الوجود المبرّز بأمواله حيثيّة هذا الوجود أو ذاك، فيكون موج الموجود عين بحره. وبحر نور الوجود هو سرّ كل تمثّل، وحيثيّة، وكيفية، تبرز في الدنيا، أو الآخرة، عند الحياة هنا، أو

الموت هنا، وعند الحياة هناك، وكيفية بروز الروح فيها والجسد والنفس والحضور.

٣. إن من المعارف ما يحمل طابع التمرد على القوالب المفاهيمية التي، وإن لامستها، إلا أنها لا تستطيع الإحاطة بها، أو تكييفها حسب خصائصها. وقد يصح أن نطلق على مثل هذه المعارف اسم المعرفة التجاوزية. ذلك أنها، وإن أذنت للحد والرسم المنطقيين أن يُدليا بشأنها التعاريف، كما وأنها، وإن سمحت للمتقالات من الشروح والأضداد أن تشير إلى حدود الذات والموضوع، والسلب والإيجاب المفضيان للتعبير عن الهوية، إلا أنها تعود لتمارس عليها بعضاً من الاحتجاب السافر، الذي يُخفي الذات في سرّ يمتلك كل وجود لحراك، أو فاعلية، معرفية-إدراكية، بحيث لا تستبين الأشياء إلا به، وهو خاف عنها. ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن معارف المبدأ والمعادي، في حقيقتها، من هذه المعارف. فكل حد، وإن كان ضرورياً، إلا أنه مانع لاقتناص معرفة المبدأ والمعاد. ذلك أن جمعية هذه المعرفة من الإطلاق والاتساع بحيث لا تمثل إلا في عرش القلوب الواعية، والنفوس الزاكية، والأرواح الطاهرة، والقوى المعنوية، التي، وإن غابت عن الوجودات الصورية، إلا أنها تبقى، عند حقيقتها الناصتة، بمحضر الشهود لتلك المعارف-التجليات.

من هنا، فإن صراط معرفة المعاد، إنما يكون بسير روحي، معرفي، في هذه النفس الممثلة للقلب والروح والجسد، يجتاز برحلته آفاق مقامات نفس الوجود، وما ينتابها من أحوال، وما تستوطنه من نشآت، وما تتكامل فيه بجدل الظاهر والطاوي، والبارز والمكنون، بحيث تؤول، وتعود، نفس الوجود هذه إلى معاد مُبدئها الذي عنه صدرت، ومنه كانت، وهو سرّ فطرته في تكاملها الثاني.

وهنا، يدخل الزمن، بما هو حركة الطبيعة، في آتاته وتدرجاته، كركيزة لكيفية المعاد ومعرفته، فيلبس الزمن بهذا السياق ثوب قداسة الروح ﴿إِن إِلَٰهًا إِلَٰهَهُمْ﴾^(٧).

وبمحضر الحديث حول أهمية الجدل الإيجادي الارتقائي بين الذات، بما هي روح وجسد، ومعاد مبدئها، بين الزمن وأبدية الحقيقة السرمدية، فإن هذا يسمح لنا أن نتناول موضوع المعاد بما هو أمر يحايت عالم الطبيعة ويحوطه، وذلك بلغة وأمثال وصور وعظمة تشوّق النفس، وأصحاب النفوس الطيبة، إلى ملاقات الله، والتزوّد ليوم المعاد. وبمثل هذه ضجّت الآيات والروايات في ذكر المعاد حقيقةً، ومشاهدًا، وشؤونًا مصيريةً.

(٧) سورة الغاشية، الآية ٢٥.

هذا، ومن وجه آخر، فإن الحديث حول حقيقة المعاد يفتح لمخاضة أهل الذكر سبيلاً أوله التسليم الإيماني العارف بالغيب، بحيث تلتهم الروح شوقاً إلى منشئها، فتدفع القلب، والنفوس، وسجايها طابع البدن، نحو الارتياض لخلق بيئة إنسان الروح، عبر تركية مستديمة لنفوس تواكب النشآت، ولبث الروح القرآنية في معارف الأفكار الصافية، وإحداث انقلاب في أذن الإنصات، بعد أن يلقي العارف عنه مسامع الدنيا ليشهد حقائق الكلام الإلهي، ويتزين بخلق خلع التعلقات عن الأغيار، وخلق التوجه شطر كعبة الحق؛ فيخوض العقل علوم ترييض الفطرة لاستكمالها بالمجاهدات الذوقية، وتعيش النفس حياة معرفة مخوفة بنعيم العلوم الحقيقية، الباحثة عن سر الحقيقة، والمتأدبة باعتدال التوازن بين العقل والشرع والقوى المودعة، ليتوفر على همة لا تكدر، ولا تطلب إلا مبدأها، ولا تعرف التراخي، أو التواني، عن نيل مقصدها، فتقوم لله بتكرار المجاهدات، وباستذكار وذكر آناء الليل وأطراف النهار، فيتحول العارف وجوداً مهموماً بهمم واحد هو الأحد، وغاية العود الدائم إلى ما منه كان.

وإذا كانت هذه هي جنة رضوان أهل المعرفة، فإن جهنم وعمى الآخرة هو الحرمان العظيم من عيش الآخرة، بحيث يختم الله على القلب بالنقيصة، إلى أن يطبعه بطابع الخذلان المساوي للعدم؛ ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٨)؛ ﴿لَمْ يَطْعِ اللَّهُ عَلَيْهَا﴾^(٩)؛ ليصير إلى ما لا يتصور، وهو الانقطاع عن الخير ﴿كَأَلَيْسَ لَهُمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾^(١٠).

هذه المآلات المصيرية من حياة ووجود الناس، وإن وصّعت أماننا المشاهد الأخيرة، إلا أنّها بقيت تربطها بالمعرفة، كما وتربطها بالإرادة. وهما ينشآن مع المرء من دنياه ليكونا بذور وجوده المصيري. فإذا كان من عبث الحياة-هنا سوء المصير. فإنه لا مصير هناك من دون معنى للحياة-هنا، تدخل فيه المعرفة والإرادة كمصدر إلهي في الإنسان المختار بين السبل المفضية إلى النور أو الظلمة، الخير والحق، أو الشرّ والزيف. وبهما، ومعرفة السبل، ينكشف الواقع على الحق، وتشرق الحقيقة على صفحة الوجود والقلوب، لتثمر طبيعة توازن بين الدنيا ووصال الآخرة. وهو ما يؤسس في المعرفة اليقين، وفي الإرادة الثبات وقدم صدق عند المليك المقتدر. وبدون هذه الدنيا، المبنية والمفتوحة على خيارات المعرفة

(٨) سورة البقرة، الآية ٧.

(٩) سورة النساء، الآية ١٥٥.

(١٠) سورة الطغفين، الآية ١٥.

والإرادة، لا تكامل ولا ارتقاء؛ إذ ما بعد الدنيا إلا سقوط السُّبُل، وسقوط السُّبُل يعني نهاية عهد الاختيار، إذ إنّ

ثم إنّ النفس إذا فارقت الجسد، فقدت صفة الاختيار، والتقوى على طرقي الفعل والترك. وحينئذ يرتفع موضوع التكليف. قال سبحانه: ﴿وَيُرَايَنِي بَعْضُ آبَائِكَ لَمْ يَكُنْ بِمَا كُنْتَ تَعْمَلُ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسِبَتْ فِي أِيْمَانِهِمَا خِطَاءٌ﴾^(١١)؛ إذ بعدها يدخل المرء «خِطْمَهُ» في السعادة أو الشقاء؛ إذ عند أول مطلع الموت، يتلقى الإنسان بُشْرَى الهناء، أو وعيد الشقاء. يقول سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾^(١٢)، ويقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْتَانَا سَمِعَلْ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا خَافُوا أَلَّا يُخْزَوْا وَأَنْ يُشْرَوْا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُفُّوا عَنْهَا نُوعَدُونَ﴾^(١٣).

وقوله، ﴿كُفُّوا عَنْهَا نُوعَدُونَ﴾ مُشْعِرٌ بكون البشارة بعد الدنيا، وهي الآخرة. ومن المعلوم أنّ البشارة بالشيء قبل حلوله. فالبُشْرَى بالجنة قبل دخولها. وهي إنّما تكون بأمر قطعي الوقوع، فلا تتحقق في الدنيا حتى الموت لبقاء الاختيار، وإمكان انتقال الإنسان من إحدى سبيلي السعادة والشقاوة إلى الأخرى.

ومن هنا، أما ترى أنّه سبحانه في قوله، ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾* الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ* لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ*^(١٤)، حيث أثبتت في حقّ المؤمنين أنّهم مأمونون من الخوف والحزن، وأنّ لهم البُشْرَى في الحياة الدنيا، أثبت، قبل ذلك، الولاية في حقهم، وهي أن يكون سبحانه هو الذي يلي أمورهم من غير دخالة اختيارهم وإنيّة أنفسهم في التدبير. وعند ذلك، تصحّ البشارة لعدم إمكان الشقاء في حقهم ما تولى أمرهم الحق سبحانه^(١٥).

فالإرادة التي تُفضي إلى التكامل، والتي لا بدّ منها لأيّ كمال إنساني، إنّما هي الإرادة التي تنطبع مع الدنيا، محلّ الخيار، وتحرك بين السُّبُل. وهذه الإرادة لا تنقطع فاعليّة تبدّلها إلا بحالين.

الحال الأول: مع الموت وانتقال النفس إلى العالم الآخر، بحيث تتكيف معه ومع مقتضياته، فتنتطح النفس عن اختيارها، ولا تملك بعدها إلا الانفعال بما يردّ عليها، والحياة التي تستحوذها من وادات الملك الإلهي الذي يضع الأمور بمقاديرها الأخيرة في عالم هو الآخرة.

(١١) سورة الأنعام، الآية ١٥٨.

(١٢) سورة الأنعام، الآية ٩٣.

(١٣) سورة فصلت، الآية ٣٠.

(١٤) سورة يونس، الآيات ٦٢ إلى ٦٤.

(١٥) انظر، الطباطبائي، الرسائل التوحيدية (بيروت: مؤسسة النعمان، ١٩٩٩)، الصفحتان ٢١١ و ٢١٢.

الحال الثاني: مع اكتمال اختيار النفس بالتقوى، بحيث يتولّاها الله بإيمانها، بلطف العناية والرعاية، حتّى تكون النفس، بإرادة صيرورة التقوى، «إرادة ولاء». وهي هنا تصل لحسم كلّ خيار بالطاعة التي تتجلّى فيها إرادة الحق، بحيث لا تملك إرادة المطيع إلاّ اتباع إرادة المطاع سبحانه، بل الفناء فيها. وهذه الصيرورة، والتحوّل التقوائي، يخوّلان المرء، في دنياه، أن يستودع كلّ ذاته وذاتيّاته عند ربّه، إله وربّ الآخرة والأولى سبحانه.

وهذه الأحوال، من مسار الإرادة والمعرفة، تضعنا أمام حقائق إنسانية أجراها الله سبحانه في خلقه وموجوداته. وهي حقائق تقوم على الوجود في مراقبي مراتبه وتواصل درجات تكامله وارتقائه؛ إذ إنّ حقيقة الوجود الواحدة تتنوّع من حيث، وبحسب، شدّة قربها لمصدرها أو بعدها عنه، في الوقت الذي لا يعني الوجود إلاّ فيض مصدر كلّ موجوديّة؛ إذ لا موجوديّة لموجود خارج عين ربطه بمصدره، إنّ من حيث الصدور نفسه، أو من حيث الاستمرار، أو من حيث المآل. وهو ما يعني أنّ الموجود، مصدرًا ومسارًا ومآلًا، إنّ هو إلاّ واحد، لا شأنيّة له، ولا خبر، إلاّ برابطته بالأحد الذي منه وعنه كان.

والربط هو الحكم على حقيقة الوجود؛ الذي يعني أنّ أصل الموجوديّة هي عين الربط بمصدر الوجود. إلاّ أنّ ذلك لا ينفي وجود أحكام وشؤونات تلحق هذا الموجود بحركته الذاتية، وتبدّلات أمثاله، أو تساوير أعيانه الثابتة - حسب تعريف أهل العرفان - حتّى إذا ما كان الموجود الذي نتحدّث عنه هو الإنسان، حضرت معاني وشؤون وقيم أحكام الوجود الإلهي بأعلى مستويات قربها من مصدرها الحقّ الذي أولاه المولى - حسب القرآن الكريم - اسم المستخلف، ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١٦)، وأودع فيه سرّ علم الأسماء، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١٧)، ممّا أعلمنا أنّ هذا الموجود قد أولاه الله الأمور التالية:

أولاً: كرامة الوجاهة والمعرفة بين الخلائق، إذ أخبر المولى بنفسه الخلائق عن هذا الموجود الأكثر ارتقاءً وتكاملاً.

ثانياً: السرّ الذي لم يخطره لأيّ من ملائكته المقربين، وهو سرّ الأسماء، ووهبه إيّاه على سبيل العلم، ممّا جعل لعلم السرّ ومعرفة تجانّسها خاصاً مع سرّ الوجود المتمثّل بالأسماء وحقائقها، وهو معنى وحدة العلم والمعلوم، ممّا يجعل للعلم والمعرفة أثراً وجودياً ينضج بالحقّ.

(١٦) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(١٧) سورة البقرة، الآية ٣١.

ثالثاً: أعطى الوجود بحقائقه لبوس التكثيف مع تداول عيش الناس، أو الإنسان، وذلك عبر جعل الحقيقة اسماً يُعبر عنه بالبيان؛ ومن البيان ما هو الملفوظ المشير لاسم الاسم، وهو العلامة. ومنه ما هو المظهر للمظهر، وهو الآية، حتى ليكاد اللفظ المظهر للحقيقة يكون مُنشأً لها. وهو ما عبر عنه العرفاء بالقول إنَّ الله يفتح الوجود بـ«كُن»، وأنَّ أولياء الله يبعثون إرادتهم بالوجود بـ«بِسْمِ الله الرحمن الرحيم».

رابعاً: سرّ المعرفة المودعة عند الموجود الأعظم الذي منه كان جريان حُكم الله على جميع الخلائق بالخضوع والسجود أمام إرادة المعرفة الإلهية المودعة في الإنسان.

خامساً: لما كان الإنسان في تكامله الأعلى طاوياً لكل كمال، أولاه الله جسد الطين الذي خمره بيدي قدرته سبحانه، ونفخ فيه روح السرّ (الروح) التي تواكب الجسد في انتمائه البشري إلى عالم الطبيعة ومنها إلى البرزخ، ومنه إلى عالم الحضور، حتى إذا ما وصل المرء إلى مقام «عند الله»، فيما يُسمّى من مصير جنة وجهنم، كان المقام بكامل المسير من عوالم الطبيعة ومعادها الجسمانيّ، وعوالم البرزخ ومعادها الأنفسيّ، المعبر عنه بالحسرات، وعوالم الروح المعبر عنه بالقرب أو الاحتجاب.

وإذا ما كان مقتضى الاستخلاف يُحتّم تمثيل كامل ما استُخلف عليه الإنسان من عالم دنيا الأرض، وبرزخ ما بينها وبين عالم الحشر والحضور، فإنَّ «مقام» الإنسان عند باريه يقضي بمجمينه كما هو، بكلِّ مرحلة البدنية والنفسية والروحية، إذ بها، وبما ينتمي إليها من أحكام المعرفة والإرادة، تُحدّد الذات في معناها العام، وهويتها الخاصة. ومن المعلوم أنَّ المعرفة، بما هي عنوان بيان الإيمان أو الكفر، والإرادة، بما هي عنوان إظهار الالتزام أو العصيان، إنما هما وليدا سياق موجودية الموجود. ولما كان المعاد هو الكمال الأخير لموجودية الإنسان، فإنَّ هذا يعني أنَّ معرفته وإرادته، بما هما الكتاب المفتوح بين يدي ربه للحساب، لا بدّ أن يحضرا بكامل وجوده، في مراتبه وعوالمه الثلاثة (المادّة، النفس، والروح).

وهذه النتيجة هي برسم الموقف من بعض الذين اشتغلوا في المعارف الدينية مُقْصِين موقع أهميّة الجسد وعالم الطبيعة، وذلك تحت تأثير الفهم، أو التأويل المتأفّيزيقي، للحقائق والموضوعات الدينية. وجدير بالذكر، هنا، أنَّ هذه المناهج المتأفّيزيقيّة يعود إليها حرمان المعرفة الدينية من مواءمة عالم البدن، بدن الإنسان، وعالم روحه، وهو ما نطمح إلى أن نشغل فيه تحت اسم إلهيات المعرفة، التي يمكن لنا، من خلالها، فهم الشريعة بوصالها المتّصل بعالم المعنوية والروح في الإسلام. وبدون منهج يقوم على تأويل من الفهم الفلسفيّ، المرتكز

على الموضوع النصوصي، لن يكون بالإمكان مطلقاً فهم ومعرفة الحقائق الدينية، وهي في مستواها الإسلامي ليست مجرد معارف روحية يمكن استبدالها بأي محاولة روحانية بعيدة عن الله؛ إذ إن معارف الإسلام أضاءت الروح في السلوك الإنساني، وقدمت لهذا السلوك غايات ومنطلقات أسمتها النية، ومسارَ عيش أسمتها التعقل والتفكر والتذكر بما فيها العبادة الفردية، وعبادة خدمة عباد الله، كما وقدمت أهدافاً من إقامة ذكر الله، صلاةً وولاءً، شكلت مجموعها، ومضمونها، النور الذي منه تنبثق المعنوية والروحانية الإسلامية. حتى إن الأرض تكاد تكون المحشر ومقام الجنة أو ما يناقضها. بل كأن الهدف هو جعل الأرض ساعة المصير، مما يجعل للمعاد معنى أرضياً خاصاً لا بد أن تخضع الحكمة، كما العرفان، وبطواعية، لدلالة النص الإلهي لفهم فرادة ما نكون عليه من روحانية أو جسمانية معرفة المعاد وكيفية.

ولنتصل مع هذه القراءة، فإن ما يعوزنا أمران:

الأول: دراسة الكيفية التي قدم فيها القرآن الكريم حقيقة المعاد، وكيف فتح الأبواب إليها.

الثاني: دراسة القراءة المنظومية التي قدمتها الحكمة المتعالية لمعرفة مراحل عالم العود ومظاهره، عبر فهمه برمزية غير مجازية. رمزية يمكن القول، في حقها، إنها كلام من عاين فبين عن قرب، حتى إذا ما سمع قوله أهل البعد ظنوه مجازاً ورمزاً. إن اهتمامنا بالحكمة المتعالية، في تبيان هذا الأمر، لأن صاحبها كان أوثق من اعتبر أنه قد حل لغز المعاد، بالطريقة المنسجمة مع النص القرآني. هذا علماً أنه يقر، في كتابه «أسرار الآيات»: «كما أن مدركات العقل أسرار على الحواس، فكذلك مدركات القيامة أسرار على العقل النظري. فلا يُتصور أن يحيط بها أحد ما دام في الدنيا ولم يتخلص عقله عن أسر الوهم وقيد الخيال»^(١٨). مما يدخلنا إلى نحو من العلم والمعرفة يتعاطى المبحث الديني بطريق فلسفي خاص، ينظر لقيمة العقل بما يتجاوز المعارف عليه عند أهل الفلسفة. وهو، هنا، مدخل العرفان الفلسفي، ويرمز الملاً صدراً إلى مثل هذه المعرفة بصورة تقارب بين المعرفة البشرية والحقيقة الوجودية، أو بمعنى آخر، بين بُعد إبستمولوجي وآخر أنطولوجي؛ إذ يصور الإنسان بالعالم الصغير المشابه للعالم الكبير، ويقدم السموات والأرض، في حجبها النورية، كمعبر لقواطع المعرفة

(١٨) صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تحقيق السيد محمد موسى (طهران: انتشارات حكمت، ١٤٢٧ هـ. ق)، الصفحة ١٦٧.

عند الإنسان. ثم يقرّر صدرا أنّ تجاوز حُجُب السموات والأرض وحده الكفيل بالانتقال إلى عالم آخر، هو عالم القيامة. ومن باب التناظر، فإنّ تجاوز حُجُب الأوهام والخيال المتصلّين بعالم البدن والطبيعة هو الكفيل بإدراك معارف الآخرة وما بعد الموت والقيامة.

يقول الملا صدرا:

واعلم أنّ القيامة من داخل حُجُب السموات والأرض. ومنزلتها من هذه الحُجُب كمنزلة الجنين من الرحم لأمّه، ولذلك لا يقوم القيامة إلا ﴿إِذَا نُرُزَتْ الْأَرْضُ نَزَلَتْهَا﴾ * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿١٩﴾ ... ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا * وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾ ... فما دام السالك خارج حُجُب السموات والأرض، فلا تقوم له قيامة، لأنّ القيامة داخل هذه الحُجُب عند الله، وعنده علم الساعة ﴿٢١﴾.

إنّ بطون المعنى في أمثال تُبرز مثل هذا البطون تطفح بها نصوص الحكمة العرفانية المتعالية، من الحديث حول تشبيه الحقائق في حُجُب السماوات والأرض، إلى تناول النفس في داخل رحم الأبدان كمثال الطير داخل بيضه، ثم تجاوز المسار الطبيعي للمثال وإعطاؤه تفسيراً مغايراً لمصورته، كأننا أمام صورة مرآتية تعكس الأبعاد والأشكال في عين أنّها تعاكسها، بحيث ترى عيّن المنعكس في الصورة في قبال يسار الأصل العاكس. وهنا، تصبح النفس (الطير) المودعة في البدن (البيضة) هي المغذية الفاعلة في البدن. فبحسب صدرا،

إنّ كلّ قوّة من قوى العقل العملي للإنسان، يسري من نفسه إلى البدن، فإنّ النفس بمنزلة طير سماويّ له أجنحة ورياش، فالجناحان قوّاه العلميّة والعمليّة، ورياشه هي القوى، والبدن الجسمانيّ بمنزلة البيضة التي يخرج منها الطير، فإذا حان وقت الطير يطير بجناحيه إلى السماء، ويحمل معه كلّ ريشة من ريشه، فهذا هو مثال النفس، والغرض من بعض القوى الإشارة إلى أنّ لكلّ قوّة كمالاً ولذّة ولأنا يناسبها ﴿٢٢﴾.

فإذا كان في المثل رمزيّة، فإنّ السؤال [يصير] هل هي رمزيّة لغويّة، أم إنّها نظر ومعرفة لأمر إذا نُقل حسب المشاهدة يظهر للرائي نحو مرآة صورته للغويّة أنّه رمز؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل في علاقة النفس بالبدن رمزيّة تعني أصالة الجسد، أو عالم الطبيعة، بحضور

(١٩) سورة الزلزلة، الآيات ١ و ٢.

(٢٠) سورة النبا، الآيات ١٨ إلى ٢٠.

(٢١) أسرار الآيات، مصدر سابق، الصفحة ٩٦.

(٢٢) صدر الدين الشيرازي، المظاهر الإلهية، مصدر سابق.

النفس وقواها، أم أنّ الأمر إن هو إلّا تقريب لمن لا يعي إلّا بالأمثلة الحسيّة. وإلّا، فإنّ الأمر، في حقيقته، سيضعنا أمام اعتبار البدن مجرد محمول إذا ما أثقل على حامله رماه في الغياهب، وخلق متجهاً نحو الحقائق العظيمة المرتبطة بعالم خاصّ، مفصول عن هذا العالم تماماً. وهذا ما سيضعنا أمام تساؤل عن مدى إمكانية فهمنا لمعنى الهوية في وجودنا الدنيوي، بما هو قابل لأن يتحوّل إلى مجرد رمز يعكس حقيقة ما يعاكسه من عالم محض روحاني لا تطاله الحواس ولا العقل. وهذا ما أكمل سوقه، صدر المتألهين، في بقية تقديمه لمراتب ومنازل وأحوال المعادية، بحيث نكون مع معاد ومبدأ محض إلهي، لا حضور فيه للخصوصية الإنسانية سواء في معنى الصراط، أو نشر الصحائف والموازن، وغير ذلك، ممّا يجعل من الموقف معاداً مبدئياً، الله فيه هو الأوّل والآخِر. وتختفي صورة معاد الإنسان الذي بدأ على فطرة الإيمان، وتكون من ضعف الجسد، ومركب العلاقة الجدلية لتكامل نفسه بين الروح والجسد، بحيث إذا ما جاء أجله المحتوم على كلّ فرد من الناس، عبّر المولى عن الجسد بالنفس ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(٢٣)، إذ لا صرافة في معنى نفس الإنسان، بل هو الخاضع على الدوام، في هويته، لمركب ثنائي الروح-البدن، ترادفه كلمة النفس، وتشير إليه.

فالصراط - بحسب القراءة الأولى، الفلسفيّة العرفانيّة - يعني طريق التوحيد، ودين التوحيد. أمّا الصراط - بحسب بعض استدراقات المنهج الفلسفيّ العرفانيّ - فهو الصورة الإنسانية، إذ تقدّم الكتب الروائيّة، كما في ما رواه الصدوق، في كتاب «معاني الأخبار»، بإسناده عن الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن الصراط فقال، «الصراط المستقيم أمير المؤمنين عليه السلام». وهذا ما يدفع هذه الكتابات، بالغالب، للعمل على إعطاء البعد الإنسانيّ، في مستواه المعاديّ، أو الأخرويّ، طابعاً إلهيّاً تكاد أن تغيب فيه الأبعاد البشريّة. ممّا يضع الوجدان الدينيّ أمام قدرة مثل هذه التفاسير والتأويل على القيام بمهمّة التعبير الصادق عن طبيعة الرؤية الإسلاميّة للموضوع.

لكن، ما ينبغي أن يكون واضحاً لدينا أنّ كلّ قراءة معرفيّة، كلاميّة كانت، أو فلسفيّة، أو عرفانيّة، هي ليست بمنأى عن ضرورة النقد لمقولاتها. ولا يصحّ أن نجعل من الحكمة المتعالية، أو غيرها، خلفيّة ومصدراً وحيداً لفهم الرؤية الدينيّة، بل الواجب أن نتعامل مع هذه القراءات والفلسفات والمناهج باعتبارها موضوعات قابلة للإفادة، وللإكمال، أو النفي أحياناً.

(٢٣) سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

ثم بات من الضروري استعادة القدرة على إدراك مستلزمات هذه المقولات المعرفية وتأثيرها على عملية الفهم، أو الحراك السلوكي للمتبنين لها. وهو ما يمكننا القول بحقه إنه، بدون مثل هذه القراءة الدلالية وتأثيراتها السلوكية والمعرفية، لا نفع لتحصيل وتتبع المعارف المعادية.

بعد هذا التفصيل الساعي إلى متاخمة موضوع قراءة المعاد - حسب الفلسفة العرفانية - نعود لنستعرض، بشيء من الإيجاز، آيات المعاد، ولنعمل على مقاربتها، ولو بنحو من المحاولة.

الآيات المعادية في القرآن الكريم، ومعالَم الرؤية الدنيا للإنسان والحياة

لقد سعى المتأولون للقرآن الكريم، من قدماء ومحدثين، أن يتعمدوا الخلط بين طبيعة الآيات المحكمات، والأخر المتشابهات، وخرجوا بذلك بمنهج حولوا من خلاله كل ما جاء في النصوص القرآنية، خاصة منها المرتبطة بالمغيبات، إلى رموز مشابهة للمثولوجيات، مما يجدون معه إمكانية لجعل الآية في خدمة التفسير الخاص.

وقد شهد التاريخ الإسلامي أمثال هؤلاء مع الكرامية، وشخصيات كالجاحظ وغيره. واليوم، هناك تيار، وإن جانب الموقف الأول الذي استعرضناه - الفلسفة العرفانية - ولم يقع تحت تأثير الفلسفة الهلنستية الإسكندرانية، والأفلاطونية المحدثة، إلا أنه استقى من روح تيارات الماضي الإسلامي في القراءات الكلامية التسويغية، والتي خلطت بين الآيات المحكمات والمتشابهات، واستندت إلى قعر تأويلي مناور للفلسفة التقليدية، وهو يستند على سفسطائية لغوية وأسنية يسميها، من حين لآخر، باسم «الهرمنوطيقا».

وتقوم هذه التجربة، اليوم، على نهج معاصر يستند إلى ظواهرية معرفية، وسؤال فلسفي من نوع السفسطة، وتأويلية تسعى نحو إيصال المعاني إلى نهايات للمعنى حتى يحصل الانفصال بين ما هو تراثي وما هو غيبي من جهة، والعالم المعاصر في تضاد مع الرؤية الدينية التقليدية من جهة أخرى. وهذه تجربة سادت في أوساط غربية عريضة، وجاءت تحت تسميات متعددة، ويسعى بعض أهل القلم لاستجلابها وتطبيقها على النظرة الإسلامية.

إلا أننا، بعيداً عن مساجلة المناخات هذه، التي تقف فيها المتأفزين كما كحائل معرفي دون المبحث الديني، كما وتقف فيها الغوغاء التأويلية كمحرض على مجانبة روح المعنى الديني، سنستطلع مبحث المعاد ضمن سياق النص القرآني على قاعدة التدبر في النص، لنلاحظ أن

النص أثار حكمة التدبير الإلهي في خلق العالم والإنسان، وأن هذه الحكمة لا يمكن اقتناصها خارج المعارف المعادية. ثم إن العدالة في الحياة الإنسانية هي فرع العدالة الإلهية في الوجود، فبدون معرفة أصالة العدالة الوجودية - «بالعدل قامت السموات والأرض» - لا يمكن فهم علّة موقع العدالة، أو العدل في أصول القيم والأحكام الإسلامية التي تربط الفعل الإنساني في رؤية موحدة بين إنسانية الفعل، وقيم الوعد والوعيد الإلهي المبني على معرفة لمحايات القدر والمعرفة الإنسانية في صنع المصير، إذ لا يكلف الله الناس إلا وسعهم، وما يصلح بالهم، ويوفر لهم جزاء ما كانوا يعملون. وقد شكّلت الآيات القرآنية بيئة موسّعة لهذه الأهداف المعرفية وال تربوية قامت على جملة من صنوف المسائل التي استعرضتها الآيات.

أولها: إضفاء صفة السّنة الإلهية على حقيقة المعاد، وأنها سّنة تجري مع عالم الوجود منذ نشأته، ومع عالم الطبيعة والحياة الدنيا في كل مجرى من مجرياته، بحيث يصبح كل مثل يورده القرآن، إنما هو آية بعث حياة الروح والمعرفة في موات النفوس الميتة، التي تنبّها الأمثال القرآنية إلى أن أصل أصول معرفة هذه السّنة يكمن في معرفة الحقيقة بين المبدأ والمعاد. ولا تنبني هذه العلاقة على وجه واحد أنطولوجي أو معرفي، بل هي تشمل الاثنين، ثم توحد بينهما، إذ يقول المولى سبحانه، ﴿وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢٤). إن أولى الخطوات على هذا الطريق المنهجية في بناء الإنسان، يعده الوجودي، ربط أتمائه إلى الخلق الذي بدأ الله خلقه ثم يعيده كأهون ما يكون، وجعل الإنسان في مسار النشوء وإعادة الوجوديين، والإشارة إلى أمر يتجاوز كل الحراك الفلسفي المتأفزيقي دون أن يلغيه، إذ يجعله مفردة من مفردات القراءة والرؤية الإسلامية ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾، بالحديث عن الأصل الباني لكل أصل، والذي يتجاوز كل أصل في الوقت الذي يسعى كل أصل للكدح إليه، ثم إضفاء طابع القيمة المطلقة على أصل الأصول ﴿وَالْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾. ومن المعلوم أن الوجود حينما يأخذ نسبة القيمة فإنه يتحول إلى حياة كل موجود وقوامه، لا أنه أمر في معقولات المعرفة المشيرة، أو المساوقة، للوجود فقط.

بعد ذلك، تقدّم الآيات طبيعة النشوء الإنساني وتسميه بالفطرة الوجودية ﴿فَسَيَقُولُونَ مِنْ عِبْدِنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٢٥)، إذ الفطرة تحمل معنى الدين أحياناً، ومعنى قوام إنسانية الإنسان حيناً آخر. وهي، هنا، أخذت معنى الإيجاد ليكون المعنى أن الذي أوجدكم أول

(٢٤) سورة الروم، الآية ٢٧.

(٢٥) سورة الإسراء، الآية ٥١.

مرة على قوامكم الإنساني الذي يشكل حقيقة هويّة الرسالة الإلهيّة (الدين)، والذي على أساسه يقوم حُكم ربكم عليكم، هو القادر على تجديد حضوركم في الحياة على نفس ما كنتم عليه، ممّا ظننتم اختفاءه، وهو في حقيقة الأمر الأكثر حضوراً. وهذا ما يوحد بين معرفة الإنسان في لقائها مع بارئها وفاطرها، وبين صاحب الوعد بالمعاد لما بدأ وجوداً، كما وما وعد حيثيّة البعد المعرفي - السلوكي في الإنسان للجزء، أو التجسّم، ﴿كَأَنَّا بَدَأْنَاهُ أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ وَوَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^(٢٦). وما الوعد إلا طريق الأمل في حراك العباد، في معرفتهم الإيمانيّة وسلوكهم الإلزامي.

بالمحصّلة، فإنّ السُنّة هي حقيقة الله المتجلّيّة في بشريّة الإنسان، بما هو حاضر دائم في الفعل الإلهي، وبما هو صانع لقدره المعرفي والائتماني على صيغة مسار الحياة الفياضة، بدواً ومعاداً، بحكم الله سبحانه، بحيث تصبح السُنّة الإلهيّة هي السند الروحي لفعاليّة الروح الإنساني، وهي مسار البيئة الحاضنة لسلوكياته وملكات الحكم عليها.

ثانيها: وضع الحكمة كأصل مؤسس لحركة الإنسان المعاديّة التي يبينها في آتات عالمه الدينيّ الذي يستخلفه الله فيه؛ فإذا كان الوعد الإلهي هو الأمل الأعلى، فإنّ الأمور ستكون على حسب نصابها الواقعي في الدنيا والآخرة ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾^(٢٧). ﴿بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَكَ عَلَى اللَّهِ إِلَاسٌ﴾^(٢٨). فإنّ هذا الوعد ليس أمراً في فراغ من القيم، بل هو يقوم على قيمة الحكمة، النافية لكل إمكان عبثي ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٢٩). وقد فهم بعض المفسرين من هذه الآية، أنّ خلق الإنسان بمثابة الهدف والغاية لخلق العالم، فإذا كان خلق الإنسان عبثاً، فسيكون خلق العالم عبثاً^(٣٠). وإذا كان الإنسان يقع في مفادات هذه الآية القرآنيّة موقع المركز والمحور لكل الوجود، بحيث إنّ الحكمة في وجوده تعني حكمة وجود العالم والعكس صحيح، فإنّ فمن الطبيعي أن يُثار سؤال، ماذا لو جعل المرء من حياته عبثاً، فهل ذلك يوصل العالم إلى العبثيّة؟

لندارك مثل هذا الاحتمال تجي، الآيات المعاديّة لتربط قيمة الحكمة بقيمة أخرى هي

(٢٦) سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.

(٢٧) سورة الحج، الآية ٧.

(٢٨) سورة الطغابن، الآية ٧.

(٢٩) سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

(٣٠) راجع، محمد تقي مصباح الزيدّي، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ترجمة عمّد عبد المنعم الحائقي (بيروت: دار المعارف

للمطبوعات، دون تاريخ).

العدالة، وتدفع بهما من الحياة الدنيا نحو الآخرة ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ * وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلَيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٣١﴾.

وهكذا توثق النصوص عرى القيم الوجودية والإنسانية لتبني المعاد على مفاصل الحضور الدنيوي، حتى لكأنما الدنيا مستودع الآخرة المنظور إليها بمفصل خاص، إحاطة الآخرة بالدنيا وجوداً ومعرفة عبر القيم المؤسسة للوجود والحياة ومسار المعرفة والعمل. ﴿آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.

ثالثها: لدفع هذه القيم المؤسسة نحو الفاعلية البناءة، فإن الآيات المعادية تبرز معالم القدرة الإلهية في الخلائق، وفعل هذه القدرة في قدر الخلائق من عالم الطبيعة لمسارات التاريخ، لأشارات في حقائق مضامين الوجود الإنساني. ثم تدفع الآيات، وبقوة، الإنسان للسير في الأنفس والآفاق والتاريخ، وتشتعل فيه الفكر والتفكير والتدبر والذكر:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِنْ طُفْءٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّبَيِّنَ لَكُمْ وَيُقَرَّرُ فِي الْأَرْضِ حَامٍ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُؤْتَى وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَى أُمْدٍ ذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَسْرَى الْأَرْضُ هَامِدةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَرَّتْ وَرَبَتْ وَأَبْتَتْ مِنْ كُلِّ مَرْجٍ نَبِيجٌ * ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّبُ الْمُؤْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ فِي فِئَةٍ مِّنَ الْقُبُورِ﴾ ﴿٣٢﴾؛ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّبُ الْمُؤْتَى قَالَ أَوَلَمْ تَكُنْ تَوَكَّلْ عَلَيَّ وَلَكِن لِّتُبَيِّنَ لِّي قُلُوبَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِي وَأَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ﴿٣٣﴾؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ ﴿٣٤﴾.

وتهدف الآيات القرآنية، في هذا الدفع نحو قيم الآخرة، إلى ربط الإنسان بعالمه، بجسده، بالأرض التي هو عليها ﴿وَاللَّهُ آتِيكُمْ مِنَ الْأَرْضِ بِأَنَاءٍ * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا

(٣١) سورة المجاثة، الآيات ٢١ و٢٢.

(٣٢) سورة الحج، الآيات ٥ إلى ٧.

(٣٣) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

(٣٤) سورة آل عمران، الآية ١٩١.

وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿٣٥﴾.

فأي خلل في ربط شؤون المعاد بالدنيا هو خلل مُفسد للحياة أو السَّنة التي استنَّها المولى للمرء في مساره الوجودي المعرفي والمسلكي؛ ﴿وَأَنْتَ فِيمَا أَنْزَلَ اللَّهُ الذِّكْرَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (٣٦).

وهكذا نخلص إلى القول إنَّ المعاد هو الصورة الأخيرة لمبدأ خَلَقْنَا وخلق الوجود، ومن دون ملاحظة الوجود في مبدئه ومساره لا يمكن التعرف على حقيقة المعنى الذي أرادته الرؤية الإسلامية، بحيث إنَّ الفرد فيها يتجاوز ذاتيته، ولو تلك التي تعيش فرادة العلاقة مع الله، إلى عيش حقيقي مع الإنسان بما هو واقع في سنة الله في الاستخلاف للجماعة بما هي جماعة وثيقة قيم ونظم ومسارات.

(٣٥) سورة نوح، الآيات ١٧ و ١٨.

(٣٦) سورة القصص، الآية ٧٧.

الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن العربي

وليام تشيتيك^(١)

ترجمة محمود يونس

تُشكّل مباحث «المعاد» ثالث الأصول في الإسلام السنّي بعد التوحيد والنبوة. ويعالج الصوفيون الباحثون في المعاد جانباً واسعاً من الموضوعات، وإن كان أهمّها مبحثاً «الرجوع الاختياري» و«الرجوع الاضطراري»^(٢)؛ ويُعنى المبحث الأول بسبيل إحرّاز الكمال المعنوي في هذه الحياة، أمّا الثاني فبطبيعة الموت المادّي والقيامة الجسديّة^(٣). ويتعرّض ابن العربي الكبير (توفي ٦٣٨ هـ. ١٢٤٠ م) لكلا المبحثين بسعة وغازرة، مُهيّئاً المجال لكل من سوف يليه من المتصوّفة، والمتكلّمة والفلاسفة إلى يومنا هذا. سوف أحاول في هذه الورقة إجمال الخطوط العامّة لبعض تعاليمه في الرجوع الاضطراري، مموضّعاً المبحث في إطار الرؤية الشاملة لابن العربي.

الوحي والعقل

غالبًا ما يُنظر إلى تعاليم الصوفيّة على أنّها خروجٌ على الإسلام «التقليديّ» [القويم

- (١) وليام تشيتيك William Chittick من أهمّ الباحثين في الدراسات الإسلاميّة، والمتخصّصين في محي الدين ابن العربي وجلال الدين الروميّ. من كتاباته: عوالم الخيال: ابن العربي ومساءلة التنوّع الدينيّ؛ ابن العربي: وحي الأنبياء؛ ملاصدرا: إكسير العارفين. وقد ترجم الصحيفة السجادية إلى الإنكليزية، وله عددٌ كبير من الترجمات والتحقيقات للنصوص الصوفيّة. المترجم.
- (٢) انظر، ابن العربي، الفتوحات المكيّة (بيروت: دار صادر، دون تاريخ)، الجزء الثالث، الصفحة ٢٢٣.
- (٣) لنظرة عامّة حول التعاليم المعادية في الإسلام، انظر،

William Chittick, "Eschatology", in S.H. Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. [vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*] (New York: Crossroad, 1987), pp. 378-409.

لتعاليم الروميّ، انظر،

Chittick, "Rūmī's View of Death," *Alserāt*, XIII, 2 (1987), 30-51.

ترؤدنا عقائد ابن العربيّ بكّم من المعطيات والمبادئ التي بنى عليها الفلاسفة اللاحقون نظّمهم المعادية. انظر،

Mullā Sadrā, *The Wisdom of the Throne*, tr. J.W. Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981).

ولدراسة مهمّة في المعاد عن المسلمين، وإن خَلّت من عرض للتأويلات التقليدية، انظر،

J.I. Smith and Y.Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany: SUNY Press, 1981).

[orthodox]، بيد أن هذه النظرة تقوم، في الأعم الأغلب، على امتهان لمفردة «التقليد»، وجهل بمضامين التعاليم المذكورة. أما في التقصي المتأني، فالمنحى العام يميل إلى تأييد أطروحة ستيفن كاتز Stephen Katz، وآخرين، فيما خصص «الطابع المحافظ للتجربة الصوفية»^(٤)؛ فالتفسير الصوفي الخاص للتعاليم الإسلامية لا ينبغي هدم العقيدة، بل تأييدها، وإفساح المجال للإيمان عند أولئك الذين يتبرمون من تفسيرات الفقهاء والمتكلمين الأحادية البعد. هنا تجد شروحات ابن العربي للمعاد وطنها. وعلى سبيل الملاحظة، فابن العربي أبعد ما يكون عن رفض بعض المسلمات العقيدية، كالملكين المسائلين في القبر، ونفخة الصور الإسرافيلية، والميزان المنسوب لتقييم الأعمال يوم القيامة، بل هو يصّر على أن كل من يحاول صرف هذه العقائد، من خلال «التأويل العقلي»^(٥)، على أنها مجازات ورموز، إنما يشهد على فساد ذكائه ونقصان إيمانه. ولا يرى ابن العربي سبباً يدعو إلى صرف الآيات والأحاديث، أو تأويلها بما ينسجم مع نسق عقلائي للفكر؛ ما دام المرء مدرّكاً للمتمايزين والكز مولوجيا القرآنية، والموضوعات الأنطولوجية التي تشير إليها المقاطع المذكورة، فليس من داع لبذ الحرفية في الفهم.

وعادة ما تحضر الاصطلاحات الكلامية، التشبيه والتزييه، بين يدي أية معالجة للمسألة؛ مسألة فهم المعطيات الموحاة. فلقد صاغ الفقهاء والمتكلمون النبض العام للفكر الإسلامي،

(٤) انظر،

S. Katz, ed., *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

وكذلك الفصل الذي كتبه أنا ماري شميل في هذا الكتاب.

(٥) جعل هنري كوربان، وآخرون، من التأويل حجر الزاوية في الصوفية، ولا ضير في ذلك إذا ما كنّا واعين لوجود أكثر من نوع من التأويل، وأن النوع الذي يميل المؤول المعاصر إليه - سواء كان مسلماً أم ليس بمسلم - هو بالتحديد النوع الذي يتبذره ابن العربي، وغيره من الصوفيين. وبمجرد أن نقارب نصاً بموقف من يريد تأويله بما يلائم غاياته، فنستكون أمام تأويل عقلائي، فردائي، متمحور على الذات من النوع الذي يرفضه الصوفيون. بالكلام عن التأويل، يقول لنا الرومي، «فقم بتأويل نفسك لا الأحاديث البوذية، واشتم أنفك، ولا تشتم الرياض» [وجدتها في، مولانا جلال الدين الرومي، مثنوي، ترجمه وشرحه وقدم له إبراهيم الدسوقي شتا (المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦)، الجزء ١، الصفحة ٣٣٣، البيت ٣٧٥٩. المترجم]. أما التأويل الملائم للقرآن، فليس سوى ثمرة سنين من التفاني في خدمته (لاحظ مقارنة الرومي الأثرية للقرآن بعروس؛

Arberry, *Discourses of Rumi* [London: John Murray, 1961], pp. 236-37; W. Chittick, *The Sufi Path of Love* [Albani: SUNY Press, 1983], p. 273.

لقد أحسن المتصوفة بأن على المرء، لدى مقارنة القرآن، أن يدرك فساد ذهنه وكثرة نسيانه، وأنه لا نوحه إلا الكلمة الإلهية. وكان ابن العربي كثيراً ما يردد الآية: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ، وَعَلَيْكُمْ اللَّهُ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٨٢). فمفناح الفهم أن تستغرق الكلمة، ما يعيد تشكيل الصورة الإلهية التي يحسبها كان أول خلق الإنسان. بل يجاز، التأويل الحق - «رد الشيء إلى أوله» - يفترض التحوّل المعنوي، بحيث إن العقل في الإنسان، النور المعطى من الله، يقبض على المعنى اللائق بالمرء المخصوص، إذ يميز مراد الله من النص ﴿وَعَلَيْكُمْ اللَّهُ﴾.

بحيث غلب، على مؤدياته، نفْي كل تشبيه بين الله وخلقهِ، والاستغراق في التنزيه. وهكذا، فإذا ما ذَكَرَ القرآن، أو الحديث، شيئاً عن يد الله، ووجهه، وساقه، وكلامه، فإنّ هذه المفردات تؤوّل بما لا يُصيبُ تنزيهه؛ قد نستطيع أن نقول إنّ الحقائق التقليدية قد أضحت «منزوعة» الأسطورة demythologized» بالكليّة. أمّا ابن العربيّ، فهو يعتقد قوياً أنّ الجهود التأويلية المذكورة، إنّما تبني على جهل بطبيعة الواقع، واستخفافٍ بالقرآن والأحاديث الموحاة.

ثم جاء الشرع بنقيض ما دلت عليه العقول فجاء بالمجيء والنزول والاستواء والفرح والضحك واليد والقدم وما قدر وينافي صحيح الاخبار مما هو من صفات المحدثات ثم جاء بليس كمثلها شيء [سورة الشورى، الآية ١١] مع ثبوت هذه الصفات فلو استحالت كما يدل عليه العقل ما أطلقها على نفسه ولكان الخبر الصدق كذبا (الجزء ٢: ٣١٩، ٢٦) (٧).

هذا، وتمثّل تعاليم ابن العربيّ في المعاد إحدى أوجه المسعى القائم على بيان الدقّة الحرفيّة للمعطيات الموحاة؛ وهذا هو السياق العامّ الذي ينبغي لما يلي من العقائد أن تتموضع فيه.

أنطولوجيا الخيال

قام هنري كوربان، وآخرون، ببيان أهميّة الخيال في التصوّف والفلسفة الإسلاميّة (٨). ومن دون إدراك دور الخيال في الكون، يبنينا ابن العربيّ، يستحيل إحراز الفهم الحقيقي للوحي الإسلاميّ؛ من لم يعرف مرتبة الخيال الوجوديّة، لا حظّ له من المعرفة أصلاً (الجزء ٢: ٣١٢، ٢) [لم أجد النصّ بحرّيته حيث ذكر - المترجم]. وحتى قبل أن يوظّف ابن العربيّ الخيال في تأويل التعاليم الإسلاميّة في المعاد، كان ابن سينا قد أشار إلى أهميّته، وأكثر الغزالي من استقصاء الممكنات التفسيرية التي يأتي بها (٩). إلّا أنّ ابن العربيّ يظلّ الشارح الأكبر للمفهوم بما هو أداة لا مناص منها لفهم الطبيعة الحقيقيّة لتجربة ما بعد الموت.

(٦) عندما أذكر كلمة «الجزء» قبل العدد، فالإحالة على نصّ الفواحي المذكور في الهامش الثاني. أمّا إن لم تذكر، فالمراد هو الطبعة التي حقّقها عثمان يحيى وصدرت في القاهرة عام ١٩٧٢. الأرقام بعد الجزء، هي للصفحات وأرقام السطور تبعاً.

(٧) انظر دراسة كوربان المحوريّة:

Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī (Princeton: Princeton University Press, 1969).

وأيضاً كتابه:

Spiritual Body and Celestial Earth (Princeton: Princeton University Press, 1977).

(٨) انظر،

W. Chittick, "Eschatology," op. cit.; F. Rahman, "Dream, Imagination, and 'Ālam al-mithāl," in G.E. von Grunebaum and R. Cailliois, eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley: University of California Press, 1966), pp. 409-19.

فمفردة الخيال تخيلنا على حقيقة أنطولوجية وإستمولوجية لها دور تأسيسية في كلا العالمين الأكبر والأصغر، وإن كانت الملكة الذهنية، صاحبة الاسم [الخيال]، تساهم في طبيعته بشكل مبتسر. ولعل أبرز ما يلفت النظر في خصائص الخيال طبيعته المبهمة؛ بعبارة ابن العربي، فإنه «لا موجود ولا معدوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت» (الجزء ١: ٣٠٤، ٢٣؛ ٤: ٤٠٨، ١١). ويزودنا ابن العربي بمثال على حقيقة خيالية imaginal (أي تنتمي إلى عالم الخيال، لأنها متخيلة imaginary، بمعنى مختلفة)، وهي الصورة التي يجدها المرء في المرأة؛ فهو «يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجهه ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجهه» (الجزء ١: ٣٠٤، ٢٤؛ ٤: ٤٠٨، ١٢).

أنطولوجياً، يقع الخيال بين الروحاني والجسماني، مع خصائص من كليهما. ولذا يُطلق عليه البرزخ، ويُعرف كـ «أمر فاصل بين أمرين»^(٩). ومن أمثلته، في العالم الحسي، الخط الذي يفصل نور الشمس عن ظلها؛ ففي حين نراه، إلا أنه لا يوجد بذاته إلا باعتبار الحقيقتين اللتين يفصل بينهما. وهكذا، يفصل الخيال العالم الروحاني، أو الغيب، عن العالم الجسماني، أو الشهود؛ ويستقي كافة خصائصه المحددة من وضعه البرزخي. وكما يرتفع عالم الخيال، في العالم الأكبر، بين الأرواح في تجردها وإشراقها وبساطتها ووحدها، وبين الأجسام في ظلمتها وتركيبتها وكثرتها، فإنه، في العالم الأصغر، يضاهي النفس الحيوانية المتوسطة بين الجسد والروح المجرد الذي نفخه الله في الحقيقة الإنسانية (سورة الحجر، الآية ٢٩؛ سورة ص، الآية ٧٢)^(١٠).

أمّا فعل الخيال، الخاص به، فهو تجسيد المجردات، وروحة (تروحن) الجسمانيات، أو تلطيفها. فمن مقتضيات موقعه البرزخي، أن كل ما يغادر الغيب إلى الشهود، أو الشهود إلى الغيب فعليه، أولاً، أن يُخيّل imaginalized؛ أن يعبر في الخيال. وهكذا، فإن الملائكة تبدى للإنسان في صور خيالية، وقبل أن يأخذ الوحي صورته الحسية في النص فإنه يُخيّل. وبنحو مماثل، فإن الرؤيا التي يختبرها الأولياء، للروحانيات، تحصل في عالم الخيال؛ وقلة منهم، فحسب، هي التي تستطيع أن تتخطى الخيال لتعبر إلى حيث الأرواح المجردة والمعاني

(٩) الجزء ١: ٣٠٤، ١٦؛ (٤: ٤٠٧، ٦). راجع، سعد الحكيم، المعجم الصوفي (بيروت: دندلة، ١٩٨١)، الصفحات ١٩١ إلى ١٩٦.

(١٠) عن المرتبة الوجودية للخيال، في سياق كل من العالمين الأكبر والأصغر، وكما يعالجها أقرب تابعي ابن العربي، انظر، W. Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī," *The Muslim World*, LXXII (1982), 107-28.

المقولة.

أما أغلب الناس فلا حظّ لهم من حقيقة الخيال، على النحو المباشر، إلا في الأحلام. إذ، كما يقول ابن العربي، «وما جعل الله النوم في العالم الحيواني إلا لمشاهدة حضرة الخيال في العموم فيعلم أن ثم عالماً آخر يشبه العالم الحسي» (الجزء ٣: ١٩٨، ٢٣) (١١). ففي الأحلام «المعاني تنتقل من تجريدها عن المواد إلى لباس المواد» (الجزء ٢: ٣٧٩، ٢٤).

هذا، ويكمن الأساس التقليدي للربط بين الأحلام والمعاني المجردة في إحالات القرآن على موهبة يوسف [عليه السلام] في تأويل الأحلام، وفي بعض الأحاديث التي تُثبت تلك الموهبة للنبي ﷺ.

فابن العربي ينبئنا أن المعنى المجرد يتلبس صورة ملائمة وينضوي في ضمن عالم الخيال (١٢). كما ويحبذ ابن العربي الإشارة إلى حديث النبي، «رأيت ربي في صورة شاب»، لأن - بقوله - «ما يراه النائم في نومه من المعاني في صور المحسوسات لأن الخيال هذه حقيقته أن يجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسداً» (الجزء ٢: ٣٧٩، ٣).

وإذا كان ابن العربي، من ناحية، يوظف مفردة الخيال ليشير إلى البرزخ بين عالمي الجسمانيات والروحانيات، فإنه، من أخرى، يتوسّلها ليوصف كلّ الواقع المخلوق، وهو برزخ بين الوجود والعدم. في بعض المقاطع من الفصوص، يقول،

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة

والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة (١٣)

وكلمة «الكون» توازي «العالم»، أي كلّ «ما سوى الله». ويؤكد الشطر الأوّل من الشهادة («لا إله إلا الله») أن كلّ ما سوى الله هو غير حقيقيّ أو «خيال»؛ لكن، بالمقدار الذي تمتلك فيه الأشياء بعض الواقعيّة - وإلا ما كان لنا أن نحكي عنها - فإن هذه الواقعيّة تُستقى من الله. الخيال، إذًا، هو تجلّ للحق. وكلّ اللغز، لغز الوجود، يكمن في أن العالم حقيقيّ وغير حقيقيّ في آن؛ أمّا مهمّة السالك، فهي التمييز بين هذين البُعدين، ليعبر عن

(١١) راجع، الجزء ٢: ٣٧٨، ٢٤.

(١٢) الجزء ٢: ٣١١، ١٤.

(١٣) فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٦)، الصفحة ١٤٦ (وقد وجدتها في طبعة انتشارات الزهراء (١٣٧٥ هـ.ش)، الصفحة ١٥٩، المترجم)؛

Ibn al 'Arabi: The Bezels of Wisdom, tr. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), p. 197.

طريق الجانب النسبي في حقيقته، إلى الحق.

وحقيقة الخيال التبديل في كل حال والظهور في كل صورة فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله فمما في الوجود المحقق إلا الله وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي وإذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه إلا بحسب حقيقته لا بذاته التي له الوجود الحقيقي^(١٤)... وهو قوله كل شيء هالك فانه لا يبقى حالة أصلاً في العالم لا كونية ولا هبة إلا وجهه [سورة القصص، الآية ٨٨]... فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أعنى ذات الحق على حالة واحدة بل تتبدل من صورة إلى صورة دائماً أبداً وليس الخيال إلا هذا (الجزء ٢: ٣١٣، ١٢)^(١٥).

وعندما نعرف الخيال بأنه كل «ما سوى الله»، فإنه يُعرف بأسماء أخرى، وهي راجعة بين متابعي تعاليم ابن العربي. لعل أشهرها «نفس الرحمن»، الذي تأخذ فيه كل المخلوقات شكلها، مما كما تأخذ الكلمات شكلها في النفس الإنساني. وهذا ما يتماهى بدوره مع ما يُعرف بالعماء، حيث كان الله - بحسب النبي ﷺ - «قبل» أن يخلق الخلق^(١٦).

وليس العالم في حال وجوده بشيء سوى الصور التي قبلها العماء وظهرت فيه فالعالم ان نظرت حقيقته انما هو عرض زائل في حكم الزوال... فالجوهر الثابت هو العماء وليس النفس الرحمن

(١٤) تشير «حقيقة» الوجود الخيالي إلى طبيعته المتعينة، أو إلى عدم قدرته على إظهار الوجود اللاتمعيّن بما هو هو. فـ«ما سوى الله» متعينة في حقيقته، في ماهيته؛ أي هو يتعرف بـ«الغير». الله وحده من لا «حقيقة» له، إن كان مراداً من ذلك التعيّن والتعريف؛ بالتالي، «حقيقة» الله هي الوجود من حيث هو؛ اللاتعينة المحض. بهذا المعنى، الحقيقة مرادفة للعين. كل شيء أو عين هو تعيّن، أو تقييد، للوجود، لتحتم للنور المطلق؛ وتعرف هذه الإمكانيات اللاتماهية للتعين من قبل الوجود اللاتمعيّن بـ«الأعيان الثابتة»؛ وهذه ثابتة على الدوام، إذ هي تعبر عن نفس طبيعة حقيقة الله، أو لأنها المعلومات القديمة في علم الله. فالعين، بهذا المعنى، هي شيء، متعينة بطبيعته، سواء فهمناها على أنها مشتملة في علم الله - وبالتالي معدومة في علاقتها بالعالم - أو موجودة في عملها اللاتق بها من الطبيعة. ومع هذا، فوجودها ينتمي إلى الله وحده، فهو وحده يكون؛ إن الشيء إلا تقييد تفرضه على الوجود المعين نفس إشراقاته؛ أو لأنّ لاتماهي الوجود يبيح له اتّخاذ كل الصور، مع بقائه، أبداً، متعالياً في ذاته. وقد تشير مفردة «العين» إلى «حقيقة» الله، ولكن عندها تكون مرادفة للوجود اللاتمعيّن، أو الذات. راجع،

W. Chittick, "Sadr al-Dīn al-Qūnawī on the Oneness of Being," *International Philosophical Quarterly*, XXI (1981), 171-84; W. Chittick and P.L. Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes* (New York: Paulist Press, 1982), pp. 3-17.

(١٥) راجع، فصوص الحكم، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٣ و ١٠٤: «العالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيال لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر... وإذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه [«ليس أنا»] خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة». وانظر، أيضاً،

T. Izutsu, *Sufism and Taoism* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1983), p. 7.

(١٦) راجع،

W. Chittick, "The Words of the All-Merciful," *Parabola*, VIII, 3 (1983), 18-25.

والعالم جميع ما ظهر فيه من الصور فهي اعراض فيه يمكن ازالتها وتلك الصور هي الممكنات ونسبتها من العماء نسبة الصور من المرأة (الجزء ٣: ٤٤٣، ٨) (١٧).

والخيال الذي يُطرح كمرادف للعماء، أو لِنَفْسِ الرحمان، يوصف بكونه «مطلقاً»، إذ، لكونه التجلي اللامتناهي لله، يكون بمثابة وعاء لأي صورة من الصور. في المقابل، فإنّ الحيز الوجودي في العالم، والمعروف بـ«الخيال»، والذي يعمل كبرزخ بين العالم الروحاني والجسمانيات، يوصف بأنه «منفصل»؛ وهذا ما يأتي في إزاء «الخيال المتصل»، الخيال العالم-أصغري «للإنسان الحيواني»، الفرد الذي لم يصل إلى درجات الأولياء والإنسان الكامل (١٨). الخيال، إذًا، منفصل متى ما استقل عن الذات التي تدركه، و«متصل» إذا ما توقّف على الذهن الفردي. إذًا،

ان المتصل يذهب بذهاب التخيل [التخيّل] والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والارواح فتجسدها بخاصيتها (الجزء ٢: ٣١١، ١٩) (١٩).

والخيال المنفصل، من حيث إنّ الإنسان يدركه، يأتي «من خارج»، «وهو حضرة مستقلة وجودية صحيحة ذات صور جسدية تلبسها المعاني والأرواح فتكون درجته بحسب ما اعتقده من ذلك المقام» (الجزء ٢: ٢٩٦، ١٩).

ويوجد الله العوالم الثلاثة - الروحاني، والخيالي، والجسماني - بالنفس الرحماني، أو الخيال المطلق، الذي، لكونه برزخاً بين نور الوجود وظلمة العدم، يجلي خصائص الجانبين. وبدوره، يعكس العالم الأكبر هذه الحالات الأصلية الثلاث - الوجود، والخيال، والعدم - في مستويات أنطولوجية ثلاثة: فالعالم الروحاني يُظهر نور الوجود، والعالم الجسماني يُبدي ظلمة العدم، أما عالم الخيال فيشتمل على خصائص كليهما. وتأملاً كما أنّ الخيال المنفصل يكون برزخاً بين العوالم الروحانية وتلك الجسمانية، فإنّ الخيال المطلق هو «البرزخ الأكبر»، أو «برزخ البرازخ»، إذ «له وجه الى الوجود ووجه الى العدم» (الجزء ٣: ٤٦، ٣).

يصوّر لنا الرسم الأوّل المخطّط المذكور: تمثّل الدائرة الخيال اللامتعيّن، «كلّ ما سوى ذات الله». أمّا العدم فيوصّف حالة الأشياء، أو الأعيان، في العالم قبل أن يوجددها الله. على

(١٧) انظر،

H. Corbin, *Creative Imagination*, op. cit., pp. 184-90.

(١٨) انظر، الجزء ٢: ٣١٠ وما بعدها.

(١٩) انظر، الجزء ٣: ٤٤٢، ٤.

وجه الدقة، فإن الأشياء تظل أبدًا في طور العدم، إذ الوجود لله وحده؛ ما يظهر في ضمن نفس الرحمن إنما هو آثارها وأحكامها، وهذه ليست موجودة كما الله، وليست معدومة كما الأعيان في أنفسها؛ «عين الحق هو المنعوت بالوجود وأن أحكام أعيان العالم هي الظاهرة في هذا العين أو هو الظاهر بها» (الجزء ٣: ١٠٧، ٢٨). ما هو موجود فهو الوجود فحسب؛ وإذا كانت تعينات الوجود - الأعيان - تمتلك خصائص ومميزات، فبالتحديد لأنها معدومة، ولأنها، بالتالي، نفى للوجود اللامتعين^(٢٠).



وفيما خصّ الدور الأنطولوجي لكل من الخيال اللامتعين والمنفصل، فإن الشيخ الأكبر تستهويه الآية القرآنية، ﴿سبح بحمدهم بقرآن، سبحا بقرآن لا يغيث﴾ (سورة الرحمن، الآية ٢٠)؛ «لولا ذلك البرزخ»، يقول ابن العربي، «لم يتميز أحدهما عن الآخر» (الجزء ٣: ٤٧، ٢٦). وهذان «البحران» هما الوجود والعدم، أو العالم الروحاني وذاك الجسماني، بحسب مداليل الآية في السياقات المختلفة.

أما الخيال المتصل، فهو يعكس الخيال المنفصل في العالم الأصغر. وكما أشرنا، فإن أقرب ما يمكن للإنسان أن يصله إلى الخيال المتصل هو من خلال أحلامه. وبما أن الأحلام هي خيال العالم الأصغر، فلا غرو أن يُسمّى ابن العربي العالم - الخيال اللامتعين - حلم الله:

فعلى التحقيق أن صورة العالم للحق من الاسم الباطن صور الرؤيا للنائم والتعبير فيها كون تلك الصور أحواله فليس غيره كما أن صور الرؤيا أحوال الرائي لا غيره فمارأى الا نفسه» (الجزء

(٢٠) انظر، الهامش ١٤ والمصادر المذكورة فيه؛ وكذلك،

٢: ٣٨٠، ٤) (٣١).

الخيال اللامتعين شاسع إلى ما لا نهاية، إذ هو العالم نفسه، كل «ما سوى الله»: «فإنه أوسع الكائنات وأكمل الموجودات» (الجزء ٢: ٣١١، ٣). حتى في مستوى التعيين، أي في أشكاله المتصلة والمنفصلة، فإن الخيال يسع كل الأشياء بنحو من الانحاء. وفي إشارة إلى الرؤى الريبية للمفكرين العقلانيين، ولدى مواجهته بتوصيف لخصائص الخيال، يرى ابن العربي أن - حتى - قدرتهم على «فرض المحال»، لصالح حجة ما، يقتضي الخيال. «لو لم يقبل المحال الوجود في حضرة ما ما صح أن يفرض» (الجزء ٢: ٣١٢، ٢٠) [والصحيح أنه السطر ١٠ - المترجم].

فاعلم أن سعة هذا القرن في غاية السعة لا شيء من الاكوان أوسع منه وذلك انه يحكم بحقيقته على كل شيء وعلى ما ليس بشيء ويتصور العدم المحض والمحال والواجب والامكان ويجعل الوجود عدما والعدم وجودا (الجزء ١: ٣٠٦، ٤٦؛ ٤: ٤١٧، ١).

ولكوننا قد سمعنا أن الخيال، بذاته، هو «لا ذا ولا ذاك»، فلا ينبغي أن تُباعدت إذ ما قيل لنا إن الخيال ليس شاسعاً بما لا يتناهى فحسب، بل هو ضيقٌ إلى أبعد حدٍّ كذلك.

فانه ليس في وسع الخيال أن يقبل أمرا من الامور الحسية والمعنوية والنسب والاضافة وجلال الله وذاته الا بالصورة ولو رام أن يدرك شيئا من غير صورة لم تعط حقيقته ذلك... فإنه لا يجرّد المعاني عن المواد أصلا... فالخيال أوسع المعلومات ومع هذه السعة العظيمة التي يحكم بها على كل شيء قد عجز أن يقبل المعاني مجردة عن المواد كما هي في ذاتها فيرى العلم في صورة لبن أو عسل وخمر ولؤلؤ ويرى الاسلام في صورة قبة وعمد ويرى القرآن في صورة سمن وعسل ويرى الدين [الدين] في صورة قيد ويرى الحق في صورة انسان وفي صورة نور فهو الواسع الضيق والله واسع على الاطلاق (الجزء ١: ٣٠٦، ١٣؛ ٤: ٤١٨، ٣).

برزخ ما بعد الموت

يزودنا القرآن، والسنة، بتصاوير لحياة ما بعد الموت، وأحوال يوم القيامة، وعذابات النار، وملذات الجنة. بشكل عام، فإن الفلاسفة المسلمين، في عين إصرارهم على بقاء النفس بنحو أو آخر، جعلوا من نص الوحي مجازاً، في حين أصر المتكلمون على الحرفية - رغم أن الكثيرين من بينهم وجدوا ضرورة تأويل الآيات التي توحى بـ «التشبيه» بين الله وخلقهم.

(٢١) أن العالم حلم ينبغي تأويله (التعبير عنه)، هو من الموضوعات المهمة في فصوص ابن العربي، وبخاصة في الفصل ٩. راجع، T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., ch. 1; H. Corbin, *Creative Imagination*, op. cit., p. 242.

وقد بين الغزالي أن الفلاسفة والمتكلمين، معاً، على صواب، كل على طريقته، وإن أخفقوا في القبض على تمام مغازي المعطيات المعادية. وقد أشار إلى أن الخيال وعالم الأحلام قد يزودنا بمفاتيح للفهم^(٢٢). يتابع ابن العربي الغزالي في ذلك، بتفصيل كبير.

إننا نجد في السنة تأسيساً واضحاً لوجود «البرزخ» بالمعنى المعادي، أي بما هو مرحلة بين الموت والقيامة؛ وبحسب المفسرين، فإن الآية ﴿ومن وراءهم برزخ إلى يومبعثون﴾ (سورة المؤمنون، الآية ١٠٠) هي إشارة إلى البرزخ المذكور. ويشهد على هذا الربط بين الخيال والبرزخ، عدد من المصادر القديمة، وبخاصة إذا ما نظرنا إليها بحسب الإدراك المتأخر للمفكرين اللاحقين. فالقرآن يبين بوضوح العلاقة بين النوم والموت، في الوقت الذي أطلق فيه النبي ﷺ على النوم اسم «أخو الموت». من هنا، لم يكن ينقص سوى خطوة بسيطة لعقد الصلة بين الإدراكات التي تختبر خلال النوم، وتلك التي تجري على الميت. أضف إلى ذلك، أن ما يتواتر في الأحاديث من توصيف لما يجري بعد الموت، جلّي في دلالاته على «تجشّم» الأعمال والمعاني. على سبيل المثال، ثمة من الأحاديث ما يصف الصلاة التي صاحبها التقاعس، بأنها تُلَفُّ كما يُلَفُّ الثوب الخلق، ويضرب بها وجه صاحبها؛ وتظهر الأعمال الحسنة بصورة أناس جميلي الوجه، أما القبيحة فبصورة عجوز شمطاء دميمة؛ تتحوّل الأعمال السيئة إلى كلاب وخنازير^(٢٣). على هذا، كانت الطبيعة الخيالية لتجارب البرزخ، في زمن ابن العربي، قد حظيت بشيء من المقبولية بين العديد من الفلاسفة والمتكلمين والصوفيين؛ بقي على عاتقه أن يشرح كيف حصل ذلك في سياق متناظرياته الخاصة وتعاليمه الكرمولوجية.

يشتمل الإنسان، من حيث هو عالم أصغر، على العوالم المخلوقة الثلاثة: الروحاني، والخيالي، والجسماني. النفخة الإلهية هي مصدر روحه، أما جسده فمن التراب؛ والنفس، وهي ليست بجسد أو بروح، ترتع في المجال الوسيط، وهو الخيال. فالنفس في وحدتها كالروح، ومع ذلك فهي في كثرتها، في قواها، كالجسد. وكما الخيال، فإن النفس مُبْهَمَةٌ

(٢٢) راجع،

Chittick, "Eschatology."

(٢٣) راجع، الدرّة الفاخرة للغزالي، ومشكاة المصابيح للتبريزي؛

Al-Ghazālī, *The Precious Pearl*, tr. J.I. Smith (Missoula: Scholar's Press, 1981), pp. 30, 34, 36, 49, 50, 53, 60, 87; Tabrizī, *Mishkāt al-nasābīh*, tr. J. Robson (Lahore: M. Ashraf, 1963-65), pp. 340, 448-49, 490-91, 1176.

الطبيعة، عصيّة على التعريف. وإذا ما لاحظنا تعدّد أنواع الأنفس التي تتداولها - نتيجة التفاوت في النضج الأخلاقي والروحي - فلا تزداد المسألة إلّا وضوحاً. فالقرآن يحكي عن «النفس الأمّارة»، وعن «النفس اللوامة»، وكذلك، عن «النفس المطمئنة» بين يدي الله؛ ولطالما اعتبر المتصوّفون هذه مستويات ثلاث لتطوّر النفس. لبّ المسألة، هنا، أننا نشير إلى الحقيقة التي يقع عليها التهذيب والتكميل، وينبغي في حقّها ذلك، على أنّها النفس؛ أمّا الروح فمجرّد عن التجلّي الخارجي، إذ هو نفخة الله.

في هذا المخطّط، يأتي البدن ليوفّر محوراً تتطوّر فيه النفس، وتنتشر كبرزخ بين الجسمانيّة المحضة والروحانيّة المحضة. دوغما بدن، لا يستطيع الروح الإلهي أن يتجلّى بصورة فرد إنسانيّ خاصّ. ويقارن ابن العربيّ روح الله الواحد بالشمس، والأرواح الخاصّة بنور الشمس الذي يلج نوافذ البيوت. ثمّ يبيّن أنّ حكمة الله تقتضي استمرار هذه الأنوار الخاصّة بالوجود، لذا أوجد لها أبداناً في كلّ مرحلة من مراحل تطوّرها، ومن ذلك البرزخ بعد الموت.

لأنه لما أراد الله بقاء هذه الأنوار على ما قبلته من التمييز خلق لها اجساداً برزخية مميّزة فيها هذه الأرواح عند انتقالها عن هذه الأجسام الدنيوية في النوم وبعد الموت... فتميّزت أيضاً بحكم تمييز صور أجسامها ثم لا تزال كذلك أبد الآبدين فلا ترجع إلى الحال الأوّل من الوحدة العينية أبداً (الجزء ٣: ١٨٨، ١).

أمّا تجارب القبر، وقد أسهت الأحاديث في تفصيلها، فتبدأ لدى اتصال الروح الإنسانيّ ببدن خياليّ في البرزخ. ويبين ابن العربيّ، في نصّ طويل، فهمه لهذه التجارب. فيصف اثنتي عشرة صورة قد يراها الأولياء عندما يغادرون الأجسام حين الموت؛ وتشتمل هذه على الأعمال، والعلم، والاعتقادات، والمقام، والحال، والملائكة، والاسماء الإلهيّة المرتبطة بأفعال الله، وصفاته ونعوته، بالإضافة إلى اسم الجلال، واسم الذات. وانسجاماً مع طبيعة السياق، تظهر هذه الصور في دلالات تقدّم للجنة، لا للنار. ويصرّح ابن العربيّ بأنّ كلّ صورة، أو فئة من الصور، هي اختبار «للمعاني»، إذ في البرزخ «تجسّدت المعاني وظهرت بالاشكال والمقادير لذلك تصورت في صور» (الجزء ٢: ٢٩٥، ٣٠). قد تكفي أمثلة ثلاثة لنبيّن مفادات هذا النصّ.

فيما خصّ الأعمال، يفترض ابن العربيّ معرفة قارئه بالحديث، «من مات فقد قامت قيامته» (أي القيامة الصغرى)، إذ يقتبس عدداً من الأحاديث حول القيامة ليبين تجسّم الأعمال. كما ويذكر الآية القرآنيّة، ﴿... الَّذِينَ يَخْلَوْنَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ... سَيُطَوَّقُونَ مَا

بَحَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴿ (سورة آل عمران، الآية ١٨٠).

أما العلم، فيرى ابن العربي أَنَّ علم الميت بالله يكون أحد نوعين، عقلائي أو «عن كشف». ثم يشرح

وصورة الكشف اتم واجمل في التجلي لان الكشف واقتناء هذا العلم ينتجه تقوى وعمل صالح وهو قوله واتقوا الله ويعلمكم الله [سورة البقرة، الآية ٢٨٢] فيظهر له علمه عند الموت صورة حسنة او نور يلتبس به فيفرح به (٢، ٢٩٦، ١٠).

إلا أَنَّ ابن العربي يصف ظهور «صورة النبي ﷺ» بتفصيل عجيب. لاحظ أَنَّهُ يُلَمِّعُ إلى رأيه الخاص، والذي يهيكل الفتوحات، وبشكل أَخَصَّ الفصوص، على أساسه، بأنَّ الأولياء «يرثون» علومهم، وأحوالهم، ومقاماتهم، لَا من النبي مُحَمَّد ﷺ [فحسب، بل من غيره من الانبياء. وهكذا، يكون للولي ارتباط روحاني بأحد أنبياء ما قبل الإسلام مضافاً إلى ارتباطه بِمُحَمَّد ﷺ] (٢٤).

ومنهم من يتجلى له عند الاحتضار رسوله الذي ورثه اذ كان العلماء [كما يقول النبي مُحَمَّد ﷺ] ورثة الانبياء فيرى عيسى عند احتضاره أو موسى أو ابراهيم أو محمد أو أي نبي كان على جميعهم السلام فمنهم من ينطق باسم ذلك النبي الذي ورثه عندما يأتيه فرحاً به لان الرسل كلهم سعداء فيقول عند الاحتضار عيسى أو يسميه المسيح كما سمّاه الله وهو الاغلب فيسمع الحاضرون بهذا الولي يتلفظ بمثل هذه الكلمة فيسيوّن الظن به وينسبونه الى انه نصرّ عند الموت وانه سلب عنه الاسلام او يسمى موسى او بعض أنبياء بني اسرائيل فيقولون انه يهود وهو من أكبر السعداء عند الله فإن هذا المشهد لا تعرفه العامة بل يعرفه اهل الله من أرباب الكشف (الجزء ٢: ٢٩٦، ٢٧).

تشرح لنا هذه الأمثلة القليلة المبدأ العام: يتحدّد موقع الإنسان، في الوجود الخيالي للبرزخ، على أساس حياته في هذه الدنيا حصراً؛ فالحياة الإنسانية هي صيرورة تشكل النفس، والتي، كما مرّ، حازت الوجود عندما تنفّس الله الروح في البدن. والنفس، بما هي برزخ بين الروح والجسد، تنمو وتتطوّر طبقاً للعلاقة التي تُؤسّس لها بينهما. دوغما

(٢٤) يرى ابن العربي أَنَّهُ، بعد زمانه، لن يرث أحد من النبي مُحَمَّد ﷺ مباشرة، إذ هذه مرتبة من الكمال لن تكون متيسّرة بعدها؛ عوض ذلك، سيرث الأولياء من الأنبياء الآخرين مباشرة، ومن النبي مُحَمَّد ﷺ [بنحو غير مباشر. وهذا هو المراد ما يُسمّيه ابن العربي بـ«ختم الولاية»، أي ختم الولاية المحمّدية (وعلى ما يبدو، فهو ينسبه إلى نفسه، وإن كانت كتاباته ترك حيزاً واسعاً من الغموض). والولاية لا تنتهي قبل المحي، الثاني للمسيح، الذي سيحلّ ختم الولاية الكليّة. راجع، الجزء ١: ١٨٤-١٨٥ (٣: ١٧٤-١٧٧)، ٢٤٤-٢٦ (٤: ٧١، ٤)، ٣١٨-٣١٩ (٥: ٦٨-٧٠)؛ الجزء ٢: ٤١، ١٠، ٤٩، ١٤ و ٥٠، ١١، ٤٠٠، ١١، ٥١٤ و ١١، ٥١٤؛ الجزء ٤: ٧٧، ٢٠.

شك، ثمّة تطوّر طبيعي يَبرُزُ، أكثر ما يبرز، حين الطفولة والنشوء. لكن حتّى هنا، تلعب «البيئة» دوراً بارزاً في تحديد كَيْفِيّة نموّ النفس؛ ويشهدُ عليه الحديث النبويّ المشهور، «كُلّ مولودٌ يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرّانه، أو يمجّسانه». ولذا يوجب الإسلام الممارسة الدنيّة بدءاً بسنّ البلوغ، حينما يبدأ العقل - وهو قوّة التمييز (عند النفس) بين الصواب والخطأ، بين الحقّ والباطل - بالبروز. انطلاقاً من هنا، يأخذ الإنسان على عاتقه تطوير نفسه. ومقدار ما يلتزم بـ«ميزان الشرع»، أي بتوجيهات التطوير الخُلقيّ، والروحيّ، والعقليّ التي يكشف عنها القرآن والسنة، فلسوف ينمو بانسجام مع الصورة الإلهيّة التي خلّق على أساسها (إذ، بكلمات النبي ﷺ)، «خلق الله الإنسان على صورته».

وإذ يصل ميزان الشرع بالنفس الإنسانية إلى اعتدالها، مُدخلًا إيّاها في العلاقة السليمة بين الروح والبدن، فإنّ الإنسان ينمو في اتّجاه «مستقيم». بكلام آخر، فإنّ الروح الإلهيّة الذي نُفخ في البدن يصوغ النفس بتناغم مع صفاتها الذاتيّة، كالإشراق والعلم. من دون الميزان، يقع الإنسان بعيداً عن المحور الأفقيّ، ويهوي في «أسفل سافلين» (سورة التين، الآية ٥) - لوقوعه تحت السلطان الكامل للصفات الجسمانيّة كالظلمة والجهل - أو يضلّ في التشبّث الأفقيّ. بتعبير علماء الأخلاق، تُعرّف الخصائص التي تميل في الاتّجاه الهبوطيّ بالصفات «السُبيّة»، أمّا تلك التي تأتي بالتشبّث فهي الصفات «البهيميّة»^(٢٥). ويُشير القرآن إلى هذه النزعات الثلاث - الاستقامة والتسافل والضلال - في سورة الفاتحة التي يتلوها المسلم في كلّ صلاة واجبة: «اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم»^(٢٦) ولا الضالّين». والصراط المستقيم هو صراط الصعود والتكامل؛ وبه تُحرز النفس الكمالات المكنونة في أصل خلقتها، في الصورة الإلهيّة. وهذا هو السبيل الموصل إلى السعادة، أمّا السبيل الأخرى فتؤدي إلى العذاب والمعاناة.

فإن النفوس التامة هي الموحدة المؤمنة فيمنع التوحيد والایمان قيام الآلام والعذاب بها (الجزء ٣: ١٧٥، ٢١).

بإيجاز، فالحياة صيرورة تُشكّل الكائن البشريّ نفسه من خلالها؛ وفي الموت، عندما

(٢٥) راجع كلام ابن العربيّ فيما خصّ «النفس الشهوانيّة» و«النفس الغضبّيّة» في الجزء ٣، الصفحة ٢٣٧، من الفصوص؛ يُقابل ابن العربيّ بين هاتين النفسين، وبين «النفس الناطقة» التي تنمّاهي، في جوهرها، مع الروح الإلهيّة. راجع، كذلك، قسمة الغزاليّ للنفس إلى: ناطقة، وشهوانيّة، وغضبّيّة، شيطانيّة (وهميّة).

R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* [Boston: Twayne, 1980], p. 377.

(٢٦) ليس الربط بين الغضب والقوّة الغضبّيّة ربطاً اعتباطيّاً بالمرة.

يُلْقَى البدن، تأخذ النفس بدنًا ذا صورةً خيالية، ملائمًا صفاتها؛ وكذلك، فإن الأعمال، والطباع، والعلم، والآمال، تظهر بصورها الملائمة. «وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور أعماله» (الجزء ١: ٣٠٧، ٢٢؛ ٤: ٤٢٥، ٤).

فالعامل الذي يميّز الثقلان (الإنس والجن) عن كل ما سواهما من المخلوقات هو هذا التطوّر الذي يخضعون له خلال وجودهم في هذا العالم. ويستشهد ابن العربي بكلمات الملائكة في القرآن: ﴿وَمَا مَنَّا إِلَّا لَكُم مَّقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [سورة الصافات، الآية ١٦٤]. ثم يشير إلى أن كل المخلوقات، في ما خلا الإنس والجن، يُشاركون الملائكة في هذه الخاصية؛ وبعد ذلك، بعد الموت، يلتحق الإنس والجن بصفوف الملائكة^(٢٧).

قالت الملائكة وما منا إلا له مقام معلوم وهكذا كل موجود ما عدا الثقلين وان كان الثقلان أيضًا مخلوقين في مقامهما غير أن الثقلين لهما في علم الله مقامات معينة مقدّرة عنده غيبت عنهما إليها ينتهي كل شخص منهما بانتهاء أنفاسه فأخر نفس هو مقامه المعلوم الذي يموت عليه ولهذا دعا إلى السلوك فسلكوا علواً باجابه الدعوة المشروعة وسفلاً باجابه الامر الارادي من حيث لا يعلمون الا بعد وقوع المراد فكل شخص من الثقلين ينتهي في سلوكه الى المقام المعلوم الذي خلق له ومنهم شقى وسعيد وكل موجود سواهما فمخلوق في مقامه فلم ينزل عنه فلم يؤمر بسلوك اليه لانه فيه من ملك وحيوان ونبات ومعدن فهو سعيد عند الله لا شقاء يناله^(٢٨) (الجزء ١: ٢٥٨، ٣٥؛ ٤: ١٤٧).

وعندما تدخل النفس البرزخ بعد الموت، تكتسب رؤية أوضح لمقامها، وتفهم أن الجسد الذي قد تخلّت عنه لم يعد كونه حجابًا.

بالكلام عن الموت، يقول القرآن: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (سورة ق: الآية ٢٢). وفي هذا السياق، يطيب لابن العربي أن يقتبس الحديث المشهور عن النبي ﷺ: «الناس نيام، إذا ماتوا انتبهوا». مع ذلك، فإن الانتباه بالموت، هو أول الانتباه

(٢٧) عن العصمة الإنسانية في السياق المعادي، انظر،

Chittick, "Eschatology," op. cit.; "Rūmī's View", op. cit.

(٢٨) بكلام آخر، لن يتألو شيئاً في مقابل آتباعهم إرادة الله، لقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». لقد ظنوا أنهم يتبعون هدفاً قريباً، ولم يظنوا أنهم يؤخذون بالناسية (راجع سورة هود، الآية ٥٦، والقصور، الفصل ١٠). وحدهم أولئك الذين راعوا كلمة الله، كما هي في دينه، من يصلون إلى مقام التوحيد. فيما خصّس المائر بين «الأمر التكويني» و«الأمر التكليفي»، انظر،

Chittick and Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi*, pp. 149-50 and 155-58; cf. Chittick, "Ibn 'Arabi's Own Summary of the *Fuṣūṣ*," *Journal of Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, I (1982), 56-58.

انظر، أيضاً، ملاحظات أوستن حول نفس المسألة،

Ibn al 'Arabi, pp. 31, 111ff., 0.

فحسب؛ عند القيامة ينتبه الإنسان كَرَّةً أخرى.

فانتباهك بالموت هو كمن يرى أنه استيقظ في النوم في حال نومه فيقول في النوم رأيت كذا وكذا وهو يظن أنه قد استيقظ (الجزء ٢: ٣١٣، ٦).

إن مرحلة البرزخ تجهز الإنسان للقيامة، تمامًا كما يجهزه العالم للموت.

مدّة البرزخ هي للنشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأ بعد نشء فتختلف عليه أطوار النشء إلى أن يولد يوم القيامة (الجزء ٢: ٢٥٠، ١٩).

إن سؤالنا عن إقامة الإنسان في البرزخ قبل القيامة، هو السؤال نفسه عن الولادة والموت. والجواب يأتي وجيزاً: هذا هو قَدَرُ النفس الإنسانية؛ أو: هذه هي سنّة الخلق. بعد أن نفخ الله الروح في البدن، تأخذ النفس بالنمو؛ بل حتى قبل ذلك، في عهد «السنّة» (سورة الأعراف، الآية ١٧٢)، أقرت أرواح ذرية بني آدم بربوبية ربها، وتعهدت بأداء حقوقه.

فاعلم أن الروح الانساني أوجده الله حين أوجده مدبر الصورة طبيعية حسية له سواء كان في الدنيا أو في البرزخ أو في الدار الآخرة أو حيث كان فأول صورة لبستها الصورة التي أخذ عليها فيها الميثاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة إلى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحسب بها في رابع شهر من تكوين صورة جسمه في بطن امه^(٢٩) إلى ساعة موته فاذا مات حشر إلى صورة أخرى من حين موته إلى وقت سؤاله [سؤال القبر]... ثم يحشر بعد السؤال إلى صورة أخرى في البرزخ بمسك فيها بل تلك الصورة هي عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء إلى نفخة البعث (الجزء ٢: ٦٢٧، ٢٧).

وفي القيامة، وما بعدها، تخضع النفس لمزيد من التحولات، إلى أن تتبوأ مقعدها في الجنة أو النار. ولكن، حتى في تلك المراحل، هي لا تلتزم صورةً محدّدة، كما كانت تمتلك بدنًا جسمانيًا في هذا العالم. لتوضيح هذه المسألة، علينا النظر في الحالة الوجودية للقيامة.

العالم الآخر

يُسمّى البرزخ باسمه لأنّه مرحلة وسيطة بين الدنيا والآخرة^(٣٠)، ولارتباطه بعالم الخيال

(٢٩) ورد في الأحاديث أنّ الروح يُنفخ في البدن، في هذا الوقت؛ ولهذه المسألة تداعيات اجتماعية هامة. راجع،

B.F. Musallam, *Sex and the Society in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(٣٠) إلّا أنّ مفهوم البرزخ أكثر سيولة، كما يخبرنا ابن العربي: «والقيامة برزخ وما في الوجود غير البرازخ لانه منتظم شيء، بين شيئين» (الجزء ٣: ١٥٦، ٢٧). هذا مضافاً إلى أن ابن العربي لا يحكي عن البرزخ من حيث هو يقابله مع الدنيا أو الآخرة؛ بل هو يشير إليه «وهو المنزل الأول من منازل الآخرة» (الجزء ٤: ٢٨٢، ١٣).

المنفصل، وإن لم يكن مرادفًا له بكلّ الاعتبار^(٣١). ومن الصعوبة بمكان، تبين المائز الدقيق بين البرزخ والعالم الآخر من كتابات ابن العربي. ففي بعض المقاطع تراه يوضح التمايز القائم بينهما تمامًا. على سبيل المثال، يكتب أن العالم الآخر، بخلاف البرزخ، «نشأة محسوسة غير خيالية والقيامة أمر محقق موجود حسّي مثل ما هو الانسان في الدنيا» (الجزء ١: ٣١١، ٢٠؛ ٤: ٤٧٧، ٩). وانظر كيف يوجه، في محل آخر، الآية القرآنية التي تنصّ على أن قوم فرعون ﴿يَمْرُضُونَ عَلَيْهَا﴾ النار [النار] عُدُوا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿[سورة غافر، الآية ٤٦]. فالعرض على النار، المذكور هنا، يشير إلى مرحلة البرزخ، حيث يُعَذَّب قوم فرعون على المستوى الخيالي؛ أمّا في العالم الآخر، فسيُدخلون نار الجحيم^(٣٢).

نرى، في هذه المقاطع، التفاوت الأساسي بين البرزخ والعالم الآخر. كما نرى أن هذا التفاوت يكمن في التمييز بين الوجود الحسّي والوجود الخيالي؛ ومع هذا، فإنّ الخيال، بتعريفه، حسّي، كما أوضحنا آنفًا؛ وهذا سبب «ضيقة المفرط» رغم سعته اللامتناهية. قد نجد بعض الحلّ في التمييز الذي يجترحه ابن العربي (انظر أدناه) بين المرتبتين الوجوديتين لكلّ من الجنة والنار، مع كون الثانية أكثر تصلّبًا من الأولى. ثمّ إنّ البرزخ مثلما هو استفاقة بالنسبة إلى النوم في هذا العالم، فكذلك القيامة استفاقة بالنسبة إلى البرزخ. فحتّى ولو انتمى كلاهما إلى الوجود الخيالي، فإنّ القيامة أكثر حقيقة؛ حتمًا، عالم الخيال من السعة بما يكفي ليشتمل على مراتب من الواقع مختلفة - كما هو واضح، مثلاً، في التمييز بين مجالي الخيال المتصل والمنفصل.

بأيّ الأحوال، يقول ابن العربي قاطعًا، إنّ «البدن» الذي يقوم في العالم الآخر لا يُشبه هذا البدن الدنيوي من كلّ جهاته:

وان كانت هذه الجواهر عينها بلا شك فانها التي تبعثر في القبور وتنشر ولكن يختلف التركيب والمزاج
باعراض وصفات تليق بتلك الدار لا تليق بهذه الدار (الجزء ١: ٢٠٧، ١٣؛ ٣: ٢٨٤، ٤).

(٣١) يأتي عالم الخيال «بعد» هذا العالم، إذ كلّ ما يترك هذا العالم، فإنّه يدخل عالم الخيال؛ بهذا الاعتبار، فعالم الخيال هو برزخ ما بعد الموت. أمّا باعتبار آخر، فإنّ عالم الخيال يأتي «قبل» هذا العالم، فهو يغايه. راجع مميّز ابن العربي بين «الغيب الإمكانّي» و«الغيب المُحالي»، الجزء ٣، الصفحة ٣٠. بعبارة أخرى، يُنمّل هذا العالم، في «دائرة الوجود»، نهاية «قوس النزول» وبداية «قوس الصعود»؛ ويلعب عالم الخيال في كلا القوسين، أمّا البرزخ فيتنمى إلى قوس الصعود. راجع،

W. Chittick, "The Circle of Spiritual Ascent According to al-Qūnawī," in P. Morewedge, ed., *Neoplatonism and Islam* (Albany: SUNY Press, forthcoming).

(٣٢) الجزء ١: ٢٩٩، ٩ (٤: ٣٧٨، ٩)؛ ٣٠٧، ١٧ (٤: ٤٢٤، ٧).

أما في نشأتَي البرزخ والآخرة، فإنَّ حقائق الأشياء تشرق بوضوح أكبر ممَّا نجده في هذا العالم - وهذا من موارد الشبه بين هاتين النشأتين. وكما يُعبّر ابن العربيّ عن الحالة يوم القيامة،

يوم يأتي فيه الله للفصل والقضاء فلا يأتي الا في اسمه النور فتشرق الارض بنور ربها وتعلم كل نفس بذلك النور ما قدمت وأخرت لانها تجده محضرا يكشف لها (الجزء ٢: ٤٨٥، ٣٢).

وعندها، على ضوء إشراق النور الأزليّ، سيُعرف كلّ شيءٍ لما هو عليه؛ لن يكون ممكنا بعدها إخفاء المقاصد والدوافع. وهكذا، يقول ابن العربيّ، يُصنّف الناس

على قدر أحوالهم في الدنيا فمن كان في الدنيا عبدا محضا كان في الآخرة ملكا محضا ومن كان في الدنيا يتصف بالملك ولو في جوارحه انها ملك له نقص من ملكه في الآخرة بقدر ما استوفاه في الدنيا... فلا أعز في الآخرة ممن بلغ في الدنيا غاية الذل في جناب الحق والحقيقة ولا أذل في الآخرة ممن بلغ في الدنيا غاية العزة في نفسه ولو كان مصفوعا في الدنيا ولا أريد بعز الدنيا أن يكون فيها ملكا إلا أن يكون صفته في نفسه العزة وكذلك الذلة وأما أن يكون في ظاهر الامر ملكا أو غير ذلك فما نبال في أي مقام وفي أي حال أقام الحق عبده في ظاهره وأما المعتبر في ذلك حاله نفسه (الجزء ١: ٢٢١، ١٨؛ ٣: ٣٥٠، ١٤).

يرى ابن العربيّ أنّ ظاهر الإنسان، عند القيامة وما يليها، ينسب، كليّةً، على فعله في هذا العالم. قد نستطيع أن نورد الملاحظة عينها بحق البرزخ، إلّا أنّنا نقع على فارقٍ أساسي. فالبرزخ، في علاقته بالقيامة - كما أسلفنا - هو بمثابة حلم، تمامًا كما أنّ هذا العالم هو، في إزاء البرزخ، بمثابة حلم. أمّا انبناء «الظاهر» في الآخرة على «الباطن» في هذا العالم، فهو بحيث يتبادلان المواقع الوجوديّة، وهذا ما يمثل واحداً من الفروقات الأساسيّة في التجربة «الحسيّة» بين النشأتين.

وكلّ سؤالٍ حول الظاهر والباطن - في أيّ المراتب الوجوديّة - يرتدّ، بل يجب أن يرتدّ، إلى العلاقة بين الاسمين الإلهيّين «الظاهر» و«الباطن»؛ فالله - أو الوجود المطلق - من حيث هو الباطن، هو الهويّة؛ أمّا من حيث هو الظاهر، فهو الوجود الذي تظهر فيه الممكنات، تماما كما تظهر الألوان في النور. الوجود، إذًا، ينتمي لله وحده، لا للأعيان، أو الممكنات، وإن بدت مستقلّة في وجودها. من هنا، يقول ابن العربيّ،

[الله] هو الظاهر من حيث المظاهر وهو الباطن من حيث الهويّة فالظاهر متعددة من حيث

أعيانها^(٣٣) لا من حيث الظاهرة فيها فالاحدية من ظهورها والعدد من أعيانها (الجزء ٢: ٩٣، ٣٥)

في مكان آخر، بماهي ابن العربي، وبوضوح، العماء بـ «قوله [تعالى] هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (الجزء ٢: ٣١٠، ١٣). وهكذا، فإن «الظاهر» يتماهى مع الخيال المطلق بمقدار ما يُعبّر هذا الأخير عن تجلّي الله، لا من حيث يظهر كـ «ما سوى الله». «فاعلم ان الله هو الظاهر الذى تشهده العيون والباطن الذى تشهده العقول ... غير أنه لا يلزم من الشهود [شهود الله] العلم بأنه هو [العبد] ذلك المطلوب» (الجزء ٣: ٤٨٤، ٣٥).

لدى القيامة، تظهر تجلّيات الله في صور خيالية بوضوح. وليبيّن المسألة، عادة ما يشير ابن العربي إلى حديث طويل موجود في صحيح مسلم. فالله سيظهر نفسه، بصور شتى، لجماعات الناس المحتشدة يوم القيامة. وفي كلّ صورة «يقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك». وفي النهاية يقول الله لهم «هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها؟ فيقولون: نعم»، فيحوّل الله في صورته فيعرفونه^(٣٤).

فظاهر الله - الوجود الواحد المتجلّي في الأعيان الكثيرة - يتحوّل على الدوام، لا عند القيامة فحسب، بل في هذا العالم كذلك، حيث كلّ الأشياء في تحوّل مُطرّد من خلال «الخلق المتجدّد في كلّ لحظة»^(٣٥). ويجد ابن العربي إشارة إلى ذلك في الآية القرآنية، «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سورة الرحمن، الآية ٢٩). فيوم الله، يقول ابن العربي، هو «الزمان الفرد»^(٣٦).

(٣٣) أنى الأعيان الثابتة، وهي وإن لم يكون له وجود مستقلّ، فيه موضوعات علم الله. راجع الهامش ١٤؛ وأيضاً، W. Chittick, "Ibn al- 'Arabī and his School," in *Islamic Spirituality*, II (vol. 20 of *World Spirituality*), forthcoming.

هنا، وانسجماً مع صياغة الفَرَغانيّ، تُجعل «كثرة العلم» في إزاء «وحدة الوجود». راجع المعجم الصوفيّ، مصدر سابق، «الظاهر».

(٣٤) الجزء ١: ٣١٤، ١٤ (٤: ٤٦١، ١٢)؛ راجع، الجزء ١: ٣٠٥، ١٤ (٤: ٤١٢، ١٠)، الجزء ٢: ٣١١، ٣٥. أمّا الحديث، فهو موجود في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الباب ٣٠٢ (القاهرة: محمّد عليّ صبيح، ١٣٣٤ هـ)، الجزء ١، الصفحات ١١٤ إلى ١١٧.

(٣٥) عن الخلق الجديد، انظر،

Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., pp. 205-15; "The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism," *Mélanges offerts à Henri Corbin*, ed. S.H. Nasr (Tehran: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1977), pp. 115-48; cf. Chittick and Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi*, op. cit., pp. 81-3, 136-7.

(٣٦) عن الزمان الفرد، راجع الجزء ١: ٢٩٢، ١٦ (٤: ٣٣٨، ١٣)؛ الجزء ٢: ٤٣١، ٢٨ (٣: ٢٩٥، ١٢)؛ وأيضاً، الجزء ٣: ١٩٨، ٣٢ (٤: ٢٢٤، ٣٢)؛ ٢٣٠، ٢٣ (٤: ٤٧٠، ٢٣).

وبما أنَّ الإنسان قد خُلق «على صورة الله»، فهو تجلّي الظاهر والباطن كليهما. المهمُّ أن يدرك المرء أنَّ تجلّي الله في الإنسان، في رؤية الشيخ الأكبر، يتبع «قانون التشابه الانعكاسي»؛ بكلام آخر، ثمة علاقة عكسيّة بين الاسمين لأنَّ الإنسان هو مرآة الله. «[و]المرآة حضرة الامكان والحق الناظر فيها والصورة أنت» (الجزء ٣: ٨٠، ١٧) (٢٧). وهكذا يعكس ظاهر الإنسان باطن الله، ويعكس باطنه ظاهر الله.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله خلق آدم على صورته فله التنوع في باطنه وله الثبوت في ظاهره فلا يزيد فيه عضو لم يكن عنده في الظاهر ولا يبقى على حال واحد في باطنه فله التنوع والثبوت والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن فالظاهر له التنوع والباطن له الثبوت فالباطن الحق عين ظاهر الإنسان والظاهر الحق عين باطن الإنسان فهو كالمرآة المعهودة إذا رفعت يمينك عند النظر فيها إلى صورتك رفعت صورتك يسارها فيمينك شمالها وشمالك يمينها فظاهاك أيها المخلوق على صورة اسمه الباطن وباطنك اسم الظاهر له (الجزء ٤: ١٣٥، ٣٣).

ويتولّد هذا العكس المرآتي، بين الإنسان والله، من «تعاميّة» المستوى الجسماني وإحاطته الوجوديّة. فبدن الإنسان الجسماني يُظهر كلّ صفات الله بنحو ما، ومن ضمنها صفات الرحمة والغضب. لكن في العالم الآخر، متى ما ترك الإنسان مستوى الوجود الجسماني، تنفصل صفتا الرحمة والغضب إلى حد بعيد، كما هو مُبيّن أدناه؛ بكلام آخر، تلك الموجودات التي تُظهر الرحمة، فمحلّها الجنة، وتلك التي تظهر الغضب فمحلّها النار. وهذا ما يعني أنَّ هذا العالم، والإنسان تحديداً، يشتمل على الرحمة والغضب كليهما، وبالتالي عملاً طيفاً وجودياً أكثر سعة من كلا الدارين في العالم الآخر. لذا يكتب ابن العربي،

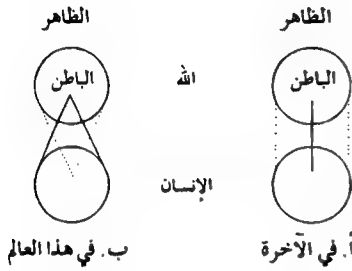
واعلم إن أكمل نشأة الإنسان إنما هي في الدنيا وأما الآخرة فكل إنسان من الفرقين على النصف في الحال لا في العلم فإن كل فرقة عالمة بنقيض حالها فليس الإنسان إلا المؤمن والكافر معاً سعادة وشقاء نعيم وعذاب منعم ومعذب ولهذا معرفة الدنيا أتم وتجلي [وتجلّي] الآخرة أعلى فافهم (الجزء ١: ١١٨، ١٠؛ ٢: ٢٢١، ٥).

وإن كانت تعاميّة حال الإنسان، في هذا العالم، تجعل منه صورة مرآيّة لله، فإنّه، في العالم الآخر يخسر هذه التعاميّة التي تُجيزها الجسمانيّة، وإن كان يُحصّل المعرفة، وكذلك القرب، إن كان من السعداء. المهمُّ هنا، أن نعي أنَّ الإنسان لن يكون في العالم الآخر

(٢٧) المرأة من الأمثلة المفضّلة عند ابن العربي لتفسير العلاقات؛ راجع بداية الفصل الأوّل من القمصوس؛ وأيضاً، المعجم الصرفي، مصدر سابق، الصفحات ٤٤٩-٥٠٦. وانظر، كذلك،

M. Sells, "Ibn 'Arabi's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event," *Studia Islamica*, forthcoming.

صورة الله المراتية، إذ إنه لن يكون، بعد الآن، في أدنى المراتب الوجودية، حيث العلاقات معكوسة. ويمكن أن نُصوّر حاله في العالم الآخر كأشعة من نور في خضمّ الهواء، قبل أن تُعكس وتقلب. بالنتيجة، يعكس ظاهر الإنسان، في العالم الآخر، ظاهر الله، وباطنه باطن الله. وهكذا يكون باطنه ثابتاً، أما ظاهره فهو في استحالة دائمة (الرسم التوضيحي الثاني).



الرسم الثاني: العلاقة بين الله والإنسان

فيما خصّ اسمي «الظاهر» و«الباطن»

واعلم أن الحق لم يزل في الدنيا متجلياً للقلوب دائماً فتتنوع الحواطر في الإنسان عن التجلي الإلهي من حيث لا يشعر بذلك الأهل الله كما أنهم يعلمون أن اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات كلها ليس غير تنوعه فهو الظاهر إذ هو عين كل شيء^(٣٨) وفي الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتاً فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدل فيه خفي وهو خلقه الجديدي في كل زمان الذي هم فيه في لبس [سورة ق: الآية ١٥] وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا ويكون التجلي الإلهي له دائماً بالفعل فيتتنوع ظاهره في الآخرة كما كان يتنوع باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلي الإلهي فينصبغ بها انصباعاً فذلك هو التضاهي الإلهي الخيالي غير أنه في الآخرة ظاهر وفي الدنيا باطن فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة وللحق وذلك هو المعبر عنهما بالشأن الذي هو فيه الحق من قوله كل يوم هو في شأن فلم يزل ولا يزال وإنما سمي ذلك خيالاً لانا نعرف أن ذلك راجع إلى الناظر لا إلى الشيء في نفسه فالشيء في نفسه ثابت على حقيقته لا يتبدل لأن الحقائق لا تبدل ويظهر إلى الناظر في صور متنوعة وذلك التنوع حقيقة أيضاً لا تبدل عن تنوعها فلا تقبل الثبوت على صورة واحدة بل حقيقتها الثبوت على التنوع فكل ظاهر في العالم صورة ممثلة كيانية مضاهية لصورة الهيئة لانه لا يتجلى للعالم إلا بما يناسب العالم في عين جوهر ثابت (الجزء ٣: ٤٧٠، ١٦).

باختصار، العالم الآخر هو «دار انفعال سريع لا ببطء فيه كباطن هذه النشأة الدنيوية في الحواطر» (الجزء ٣: ٢٢٣، ٢٩).

وكثيراً ما يقتبس ابن العربي الآية القرآنية التي يُخاطَبُ بها أهل الجنة: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا

(٣٨) في أكثر من سياق، يحكي ابن العربي عن الإنسان والعالم على أنهما صور مرآتية؛ نستطيع أن نخلص إلى أن التنوع الكبير للمخلوقات في العالم الأكبر يعكس تنوع الصور في حقيقة الإنسان الباطنية.

مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ ﴿٣١﴾ (سورة فصلت، الآية ٣١). وعلى نفس المنوال، يحيلنا دائماً على الحديث الذي يقول الله فيه، «فإني أقول للشيء كُن فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كُن فيكون»^(٣٩). وبحسب ابن العربي، لا يمكن فهم هذه المعطيات التقليدية إلا في سياق الطبيعة الخيالية للوجود في الجنة؛ فالأفق الظاهر في العالم الآخر، يوازي الأفق الذهني والخيالي في هذا العالم. بالتالي، كما يعطي الله الخواطر والخيالات في أذهاننا صوراً، فسيفعل الأمر عينه في العالم الآخر. لكننا هناك سنعاين «أفكارنا» ملموسة، و«خارج» أنفسنا في مرتبة من الواقع أعظم بكثير من المرتبة الجسمانية. يشرح ابن العربي هذه النقاط كما يلي:

واعلم ان في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر في أمر ما الا والحق يكونه في هذه الحضرة ككونه أعيان الممكنات اذا شاء ما يشاء منها فمشيئة العبد في هذه الحضرة من مشيئة الحق فان العبد ما يشاء الا أن يشاء الله... ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس وأما في الخيال فكمشيئة الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل ما يشاؤه العبد^(٤٠) كما هو في الآخرة في عموم حكم المشيئة لان باطن الانسان هو ظاهره في الآخرة فلذلك يتكوّن عن مشيئته كل شيء اذا اشتهاه فالحق في تصريف الانسان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهوته في الآخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع في هذه في الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبد كما هو العبد في مشيئته تحت مشيئة الحق فما للحق شأن المراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الآخرة والعبد تبع للحق في صور التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصغ بها فهو يتحوّل في الصور لتحوّل الحق والحق يتحوّل في الابداء لتحوّل مشيئة العبد في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الآخرة في الجنة عموماً (الجزء ٣: ٥٠٩، ٣٣)^(٤١).

(٣٩) الجزء ٣: ٢٩٥، ١٦؛ راجع الجزء ١: ٢٥٨، ٢٢ (٤: ١٤٤، ١١)؛ ٢٩، ٢٥٩ (٤: ١٥٣، ١)؛ الجزء ٢: ٤٤٠، ٣٥. (٤٠) من المعلوم أن ابن العربي يؤمن أن إرادة الأولياء وهمتهم نافذة بحيث تدخل كل رغباتهم حيز الوجود المادّي. راجع، Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., pp. 275-83; Corbin, *Creative Imagination*, op. cit., pp. 222ff.

ولكن لا يظهر أن الإشارة كانت وافية إلى أن الأولياء يحوزون هذه القدرة الخارقة على سبيل ارتقاب حالتهم في الجنة. (٤١) إذا بدا لك الوضع هذا شبيهاً بقصة البيضة والدجاجة، فلا تستغرب. المسألة، في الأساس، تشبه نسخة مبسطة عن رسم دائري يوظفه ابن العربي في بيان الاختلافات بين الشرائع.

١. «إنما اختلفت الشرائع لاختلاف النسب الإلهية [أي الأسماء الإلهية].
٢. انما اختلفت النسب الإلهية لاختلاف الأحوال.
٣. انما اختلفت الأحوال لاختلاف الأزمان.
٤. انما اختلفت الأزمان لاختلاف الحركات.
٥. انما اختلفت الحركات لاختلاف التوجهات.
٦. انما اختلفت التوجهات لاختلاف المقاصد.
٧. انما اختلفت المقاصد لاختلاف التجليات.
٨. انما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع». (الجزء ١: ٢٦٥ [٤: ١٨٥])

يتقوّم وضع الإنسان في الجنّة بحسب رغباته بالكامل. تصير كلمات الله كلماته: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة النحل، الآية ٤٠). بالفعل، يُشيد الإنسان جنته بيده^(٤٢). ويشير ابن العربي في هذا الصدد إلى الحديث التالي: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَسَوْقًا مَا فِيهَا شَرَاءٌ وَلَا بَيْعٌ إِلَّا الصُّورُ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، فَإِذَا اشْتَهَى الرَّجُلُ صُورَةَ دَخَلَ فِيهَا». فبرؤية ابن العربي، يرينا هذا الحديث أنّ وضع الإنسان في الجنّة في غاية اللطف، بحيث يوجد بصورة دون أن يحول ذلك من وجوده في صور أخرى كذلك^(٤٣).

وكذلك سوق الجنّة ندخل في أي صورة شئنا من صور السوق مع كوننا على صورتنا لا نكرنا أحد من أهلنا ولا من معارفنا ونحن نعلم أن قد لبسنا صورة جديدة تكوينية مع بقائنا على صورتنا (الجزء ٢: ١٨٣، ٢٢)^(٤٤).

أو مجدّدًا:

كذلك نشأة الانسان في الآخرة لا تشبه نشأة الدنيا وان اجتمعتا في الاسماء والصورة الشخصية فان الروحانية على نشأة الآخرة أغلب من الحسية وقد ذقناه في هذه الدار الدنيا مع كثافة هذه النشأة فيكون الانسان بعينه في أماكن كثيرة وأما عامة الناس فيدركون ذلك في المنام (الجزء ١: ٣١٨، ٢٧؛ ٥: ٦٧، ١٣).

الجنّة والنار

ينشابه النعيم والجحيم في بعض الأوجه، ويتغايران تمامًا في غيرها؛ كلاهما ينتمي إلى العالم الآخر، وكلاهما ينطوي على مستوى مزدوج من الخبرة: ظاهر وباطن، أو «جسماني» و«روحاني».

أما ابن العربي، في إصراره على المعاد الجسماني، فإنه ينأى بنفسه عن أولئك، من بين

بني الموضوع برشته على طبيعة «القابلية»، أي على العلاقة بين القابل (العين) والوجود اللاحق. راجع الهامش ١٤؛ وأيضًا، Izutsu, *Sufism and Taoism*, p. 118, 159.

(٤٢) ويُشيد نازة بيده، كذلك: «وكذلك أهل النار لا يخطر لهم خاطر خوف من عذاب أكبر مما هم فيه الا تكوّن فيهم أو لهم ذلك العذاب وهو عين حصول الحاطر» (الجزء ١: ٢٥٩، ٣٠؛ ٤: ٤٥٣، ٣). ويعلمنا ملا صدرا أنّ لكل إنسان، شقي أو سعيد، عالمه التام الخاص؛ راجع، كتاب العرشية (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠). ويبدو صدرا، هنا وفي أماكن أخرى، مُدبّرًا لابن العربي الذي انتشرت هذه الفكرة في طبّات مباحثه. (راجع الجزء ٣: ٢٢٣، ٣٠ حيث يبدو أنّه يشير إلى المسألة بوضوح).

(٤٣) راجع الجزء ٢: ٣١٢، ٢٦؛ الجزء ٢: ٦٢٨، ٣.

(٤٤) راجع الجزء ١: ١٤٩، ١٢؛ (٢: ٣٥٣، ٥)؛ الجزء ٣: ٥١٨، ٢٢ وما يليها.

الفلاسفة، الذين يقولون بأن نفوس الناجين تحيا في نشأة «العقل». هؤلاء، عند ابن العربي، «على خلاف ما هو الامر عليه لانه جهل ان ثم نشأتين نشأة الاجسام ونشأة الارواح وهي النشأة المعنوية فأنبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة» (الجزء ١: ٣١١، ٢٣؛ ٤: ٤٤٨، ٧). باختصار، «ان النفس تمثّر على صورة علمها والجسم على صورة عمله» (الجزء ١: ٩٩، ٢٠؛ ٢: ١٢٣، ١) (٤٥).

يرينا ابن العربي أنّ الكمال الإلهي يقتضي هذين البُعدين - الغيب والشهادة - في العالم الآخر كاقترانهما في هذا العالم:

والجمع بين العقل والحس والعقول والمحسوس أعظم في القدرة وأتم في الكمال الإلهي ليستمر له سبحانه في كل صنف من الممكنات حكم عالم الغيب والشهادة ويثبت حكم الاسم الظاهر والباطن في كل صنف (الجزء ١: ٣١٢، ٤٤؛ ٤: ٤٥١، ١).

وترجع هذه الاختلافات العميقة بين الجنة والنار إلى اختلاف صورتيهما في الله؛ المراد هنا صفات الرحمة والغضب (٤٦). فهاتان الصفتان هما المفتاح لفهم نظرة ابن العربي للعالم، وفي هذا السياق فحسب، تتضح الفوارق الوجودية بين الجنة والنار.

نستطيع أن نرى إلى المسائل كما يلي، وإن كنا، بذلك، نضع المخطّط الكرمولوجي الأكبري في معرض التبسيط (٤٧): في العما، خَلَقَ الله الروح الأسمى، المعروف بـ«العقل الكلّي» و«القلم». ثم خلق روحاً ثانياً، يُعرف بـ«النفس الكلّية» أو «اللوح». ويعين اللوح والقلم، الأوّل والثاني، حدود عالم المجرّدات؛ فهما، في الحيز الروحاني، المبادئ الفاعلة والمتلقية في كلّ الخلق، اللانغ والبن كما في الفلسفة الصينية. من ثمّ، كما أنّ العقل الكلّي قد ألقى ظلاً اسمه النفس الكلّية، فإنّ النفس تلقى بظّلها، وهو الطبيعة، وهي التي تُبرّز، في ذاتها، وإن كانت فاقدة للوجود الفعلي، أربعة ميول وجودية (أنطولوجية) أساسية، «الطبايع» الأربع: الحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة؛ وهذه إنما تعكس أربع صفات إلهية أساسية: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة (الأركان الأربعة للألوهية) (٤٨). والطبيعة،

(٤٥) راجع الجزء ١: ٣١٧، ١١؛ ٥: ٦٠، ٦.

(٤٦) كما مرّ، فإنّ ابن العربي عادة ما يحيل كلّ قناعته إلى الأسماء الحسنى، إذ «كل صفة ظاهرة في العالم تستدعي نسبة خاصة لها اسم معلوم عندنا من الشرع» (الجزء ١: ٤٤١، ٣٥). راجع،

W. Chittick, "Ibn al-Arabī's Myth of the Names," in P. Morewedge, ed., *Islam and Platonism*, forthcoming.

(٤٧) لوصف أكثر توازناً، مع رسومات من الفوحات، انظر،

W. Chittick, "Ibn al-Arabī and his School," op. cit.

(٤٨) راجع الجزء ٣: ٣٩٧، ٤٥؛ ٤٣٠، ١٠؛ الجزء ٤: ١٥٠، ٩. عن الأسماء الأربعة الأساسية وعلاقتها بالطبايع الأربع، راجع

بدورها، تفعل في الطين - الجوهر الكلّي - لتنتج البدن الكلّي، وفيه تتجلى الطبائع الأربع في صور كل مخلوقات العالم الحسيّ، عالم الجسمانيّات.

أمّا أوّل المخلوقات الجسمانيّة التي تتجلى في البدن الكلّي فهو عرش الله^(٤٩). يقول القرآن، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سورة الرحمن، الآية ٥). من هنا يُنظر إلى العرش المحيط بالعالم المحسوس، على أنّه الرحمة المحضة. وبحسب الحديث المشهور، فإنّ العبارة المنقوشة على العرش هي: «وسبقت رحمتي غضبي». وبما أنّ العرش هو صرف الرحمة، فلا يختلط بالغضب، فإنّ هذه الصفة الأخيرة لا تظهر إلّا في المستوى الوجوديّ التالي، الكرسيّ، الذي بحسب القرآن، يَسُوعُ السماوات والأرض (سورة البقرة، الآية ٢٥٦). وعلى الكرسيّ يضع الله قدميه، المعروف عنهما بـ«قدم الجبار» (بحسب الحديث) وبـ«قدم الصّدق» (سورة يونس، الآية ٢). وبحسب تأويل ابن العربيّ، فإنّ الرحمة المحضة عند العرش «انقسمت في الكرسي إلى رحمة وغضب مشوب برحمة» (الجزء ٣: ٤٣٢، ١٤). «وليس تلك القدم الا غضب الله» (الجزء ٣: ٣٨٦، ١٣)، التي تدخل الوجود عند هذه المرتبة، وبالتالي تشتمل على السماوات والأرض وتحتويهما. و«لولا الخلق ما غضب الحق» (الجزء ٣: ٣٨٦، ١)^(٥٠).

وكلّ ما دون الكرسيّ ينتمي إلى المجال الذي يفعل فيه كلا الرحمة والغضب. وجوديّاً، تتفق المراتب النازلة، حيث تختلط خصائص هذين الاسمين، مع تكثّف تدرّجيّ في الكون. وعند مستوى الأفلاك السبعة، تُنتج الطبائع الأربع العناصر الأربعة - النار، والهواء، والماء، والأرض - في صورها البسيطة المعقولة. ثمّ، وبالتوازي مع الأرض، تنوجد العناصر بصورها المركّبة، أي كما تظهر في العالم الجسمانيّ. أخيراً، ومن اجتماع العناصر، تبرز المخلوقات «العنصريّة»، كالمعادن، والنبات، والحيوان، إلى الوجود^(٥١)؛ فهي بالتالي، الأكثر «كثافة»، والأقلّ «لطفًا»، في كلّ الكائنات المحسوسة، والتي يأتي العرش في صدارتها، وهو، وإن كان «طبيعيًّا»، فإنّه ليس بعنصريّ.

الجزء ١: ٢٩٣، ١٧ (٤: ٣٤٤، ١٠)؛ الجزء ٢: ٤٣٠، ١٤؛ الجزء ٣: ٤٣٠، ١٥؛ ينسب المقطعان الأخيران على أنّ القدرة توازي الكلمة (الجزء ٣: ٤٤١، ١٩). كما ويؤدنا ابن العربيّ بمخطّط آخر: العلم (الحرارة)، الإرادة (اليوسة)، القدرة (الرطوبة)، الكلمة (البرودة)؛ الجزء ٢: ٦٦٧، ٢٥.

(٤٩) الجزء ١: ١٤٨، ٣١ (٢: ٣٥١، ٨)؛ الجزء ٢: ٤٣٦، ١٦؛ الجزء ٣: ٢٠١، ٢.

(٥٠) هناك، كان الخلق بمعنى الخلق الحسيّ الذي يقابل الأمر، أو الخلق الروحانيّ.

(٥١) الجزء ١: ٢٩٣-٩٤ (٤: ٣٤٤-٣٤٩).

هذا التمييز بين عنصريّ وطبيعيّ هو في غاية الأهميّة ويحتاج إلى توضيح - وإن اقتضى الشرح المفصل دراسة على حدى. ليس للطبيعة وجودٌ في نفسها، بيد أنّ خصائصها ظاهرة في كلّ العالم المحسوس، من العرش إلى الأرض. ومع هذا، فإنّ بعض الجسمانيّات طبيعيّة دون أن تكون عنصريّة، كما هي الأفلاك (العرش والكرسيّ ضمناً)، والملائكة الأدنون، والملكات العقليّة، والأرواح الجزئيّة^(٥٢)، والعناصر البسيطة نفسها. وتسميته بعض الملائكة والملكات الذهنيّة بـ«الأجسام»، يحيلنا ابن العربيّ على أجسام لطيفة، أو «خياليّة»، وعادة ما يميّزها من الأجسام بأن يسمّيها أجساد^(٥٣).

في إحدى المقاطع، يصرّح ابن العربيّ بأنّ «الخيال حضرة الطبيعة» [أي: الطبيعة حضرة الخيال] (الجزء ٣: ٥٠٨، ٢٦). قد يترأى الأمر، في أوائله، أنّ الطبيعة تتساوى ومرتبة الخيال المنفصل، إذ هي [الطبيعة] تفعل في ما دون النفس الكليّة، التي تُشكّل الحد الأدنى لعالم المجردات. إلّا أنّ إحالة ابن العربيّ قد تكون على الخيال اللامتعين، إذ في تبيان لمخطّطه الكونيّ يكتب أنّ الطبيعة، في الحقيقة، تفعل في كلّ ما سوى الله، وبدءاً بالعماء. والطبيعة التي تظهر خصائصها في «الأجسام الشفافة» - من قبيل العرش - هي بمثابة ابنة لهذه الطبيعة السامية، وهي بمثابة أمّها^(٥٤). وأغلب الظنّ أنّ هاتين الطبيعتين تشيران إلى مستويي الخيال، اللامتعين والمنفصل. ولذا، عندما يحكي ابن العربيّ عن جسمانيّات مثل العرش، طبيعيّة وليست عنصريّة، يبدو أنّه يقول إنّها تقوم في عالم الخيال المنفصل.

في المقابل، ربّما، فإنّ النصّ الأكبريّ واضحٌ في أنّ مستويات النعيم المختلفة «تقع» بين العرش والكرسيّ؛ فهي [المستويات] طبيعيّة وإن لم تكن عنصريّة. ثمّ الجحيم تقع دون الكرسيّ، وتمتدّ إلى «أسفل سافلين»؛ فهي عنصريّة وبالتالي - بخلاف النعيم - تماثل هذا العالم في جوهرها.

يقرب حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى [سورة طه، الآية ٧٤] (الجزء ١: ٢٩٤، ٢٧؛ ٤: ٣٥٢، ٤)^(٥٥).

(٥٢) الأرواح الكليّة، كالعقل، والنفس، والأرواح البشريّة، كلّها متجذّدة، وبالتالي توجد وراء مرتبة الطبيعة كما هي معرّفة هنا؛ لكن من وجهة نظر أخرى، فقد تشتمل على كائنات «طبيعيّة». عن «الأجسام الطبيعيّة»، انظر الجزء ١: ٢٦١، ٥ (٤: ١٦١، ٥)؛ الجزء ٢: ٣٣٥، ١٠.

(٥٣) راجع الجزء ١: ١٣٣، ١٣ (٢: ٢٨٤، ١٨؛ ٣: ٣٠٧، ٨ (٤: ٤٢٣، ١)؛ الجزء ٣: ١٨٦، ١٢٨؛ ٢٨٩، ١٣.

(٥٤) الجزء ٣: ٤٢٠، ١٦؛ راجع الجزء ٤: ١٥٠، ١.

(٥٥) راجع الجزء ١: ١٨٤، ٢٤٤؛ ٣٣. عن موضع الجنة والنار، انظر، الجزء ١: ١٢٣، ٩ (٢: ٢٤١، ١٧؛ ٤: ١٦٩، ٩ (٣: ٩٥، ١٤)؛ ٢٠، ٢٩٩ (٤: ٣٨٠، ٥)؛ الجزء ٢: ٤٤٠، ١؛ الجزء ٣: ٤٤٢، ٨. وعن حقيقة أنّ العالم الآخر طبيعيّ عوض أن يكون عنصريّاً،

ويرجع التشابه بين هذا العالم والجحيم إلى حقيقة تجلّي الغضب في كليهما، في حين لا موطئ قدم له إلى النعيم. ويعبر عن هذا، كزُمولوجيًا، بحقيقة أنّ النعيم تقع دون العرش - وهو محور رحمة الله - ولكن فوق الكرسي الذي عليه توضع قدم الجبار. بعبارة أخرى، يختلط الغضب والرحمة عند المستوى العنصري، لكن ليس عند مستوى تلك الجسمانيات التي تسكن فوق الكرسي^(٥٦).

إن وُجدت الجحيم، فهي توجد للسبب عينه الذي لأجله يوجد عالمنا هذا الذي يختلط مع الغضب: لكي تتفعّل صفات الأسماء الإلهية تمامًا. وعادة ما يشرح ابن العربي هذه المسألة بالإشارة إلى «يدي» الله التي بها خلق الإنسان (راجع سورة ص: الآية ٧٥)؛ هذا، وقد «خلق كل ما سواها ما عن أمر الهي أو عن يد واحدة» (الجزء ١: ١٢٢، ١٣: ٢٣٧، ١٦). يحكي القرآن عن ميمنة الله وميسرته، وعن حقيقة أنّ «أصحاب» الأولى يسكنون الجنة وأصحاب الأخرى النار (سورة الواقعة، الآيات ٧ إلى ٥٦). وفي حديث، يفسّر النبي أنّ الله خلق «قبضتين»، واحدة للنار وأخرى للجنة. لا أحد له أن يعترض على ذلك، يقول ابن العربي،

إذا لا موجود كان ثم سواه فالكل تحت تصريف أسمائه فقبضة تحت أسماء بلانه وقبضة تحت أسماء آلائه (الجزء ١: ٣٧، ١٤٣٠: ١٦٩، ١٢) (٥٧).

وكما أنّ العالم قد أدرك الوجود تحت قدمي الله، بحيث اختلطت صفتا الرحمة والغضب، فكذلك أوجب انوجادُهُ اختلاطَ القبضتين.

فأوجد العالم سبحانه ليظهر سلطان الأسماء، فان قدرة بلا مقدور وجودا بلا عطاء ورازقا بلا مرزوق ومغيثا بلا مغاث ورحيما بلا مرحوم حقائق معطلة التأثير وجعل العالم في الدنيا ممتزجا مزج القبضتين في العجنة ثم فصل الأشخاص منها فدخل من هذه في هذه من كل قبضة في أختها... وفي هذا تفاضلت العلماء في استخراج الخبيث من الطيب والطيب من الخبيث وغايته التخليص من هذه المزجة وتمييز القبضتين حتى تنفرد هذه بعالمها وهذه بعالمها كما قال الله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعل في جهنم [سورة الأنفال، الآية ٣٧] (الجزء ١: ١٢٠، ١٥: ٢٢٩، ٩).

راجع، الجزء ١: ٢٧٦، ٢٤: ٢٤٩ (١)، الجزء ٢: ١٨٤، ٤١ وعن الطبيعة العنصرية للجحيم، راجع، الجزء ٣: ٢٤٤، ٣٣. (٥٦) قد يبدو وكأنّ الجسمانيات الطبيعية، ولكن اللاعنصرية، والتي توجد تحت الكرسي، من مثل الملائكة الأذنون والملائكة العقلية، تظهر الغضب والرحمة معًا. لا بدّ من المزيد من البحث لكي تتوضّع خفايا كزُمولوجيا ابن العربي. (٥٧) راجع، الجزء ١: ٢٦٣، ٣: ٤ (١٧٣، ٤).

باصطلاحات معادية، فإن القبضتين هما «العالمان عالم السعادة وعالم الشقاوة» (الجزء ٣: ٧٥، ١٤). بيد أن ابن العربي يصر على أن [حتى] الأشقياء لا ينقطعون عن رحمة الله، لأن الغضب المحض لا يمكن أن يوجد؛ فالكسبي، في نهاية المطاف، هو خليط من الرحمة والغضب، كما مر. والحديث الذي يذكر القبضتين يجعلهما في الجنة والنار، لا في النعمة والعذاب. «وإنما أضافهم الى الدارين ليعمر وهما وكذا ورد في الخبر الصحيح ان الله لما خلق الجنة والنار قال لكل واحدة منها لها على ملؤها أي أملوها سكانا» (الجزء ٣: ٧٦، ٢٧). إلا أن هذا لا يعني أن أهل النار سيعانون عذاباً أبدياً.

المدة المحدودة لعذاب الجحيم

في اعتقاد ابن العربي أن عذاب الجحيم لن يدوم إلى الأبد، وهذا ليس اعتقاداً شاذاً في الفكر الإسلامي؛ فحتى أهل الظاهر من الفقهاء أذعنوا لمثل هذه الخلاصة^(٥٨). وإن كان لابن العربي من إنجاز، فهو دمج هذه القناعة في منظومة متافيزيكية وكزمولوجية؛ بأي الأحوال، محدودة مدة العذاب هو من الموضوعات المتكررة في كتاباته.

لا ينفي ابن العربي أن «المجرمين»^(٥٩) سيقون في النار «إلى الأبد»، إذ النص القرآن يقول، «خالدين فيها» (سورة البقرة: الآيات ٢٥، ٣٩، ٨١، ٢١٧، إلخ). إلا أنه يشير إلى أن الضمير في «فيها» يكون دائماً مؤنثاً؛ بكلمات أخرى، الإشارة دائماً إلى «النار» المؤنثة وليست، أبداً، إلى «العذاب» المذكور. ولم يكشف، في القرآن أو في الحديث، عن أي شيء يشير إلى أن عذاب النار يدوم أبداً، وإن كانت الإشارات فيما خص الجنة تختلف تماماً. بالإضافة إلى ذلك، فالله ﴿يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً...﴾ (سورة الزمر: الآية ٥٣). لذا لا شيء من العذاب بأبدي؛ هذا مضافاً إلى كون الجزاء «جزاءً وفاقاً»، فلا تستحق المعصية المحدودة، عذاباً لا محدوداً.

لكن، مجدداً وبالأساس، ليس عذاب النار أبدياً لأنه، بالمآل، ستظهر أسبقية الرحمة؛

(٥٨) راجع،

Smith and Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, op. cit., p. 95.

(٥٩) يطلق ابن العربي «المجرمين» على «أهل النار الذين هم أهلها»، وذلك ليعتبرهم عن الذين يدخلون النار لمدة محدودة ويخرجون منها. ثم يقسم أهل النار إلى مجموعات أربع: التكرين، والمشركون، والمعلّقة، والمنافقين. ويعدها بين دواعيه في حصر أهل النار الدائمين بهذه المجموعات الأربع. راجع، «في مراتب أهل النار»، الجزء ١: ٣٠١-٣٠٤ (٤: ٣٩٠-٤٠٥)؛ وأيضاً، الجزء ١: ٣١٤-٣١٧ (٤: ٤٦٧، ٢).

«فالشقاء للغضب الإلهي والسعادة للرضى الإلهي فالرضى بسط الرحمة من غير انتهاء» (الجزء ٣: ٣٨٢، ٣٥). وسُيِّئَ لنا ابن العربي طبيعة الغضب المحدودة في عدد من السياقات؛ سبق أن رأينا كيف يقوم بذلك في مخططة الكرمولوجي، حيث لا نفع على أثر للغضب فوق الكرسي. أما في السياق المتأيزيقي، فهو يشير إلى أن الرحمة من صفات الذات الإلهية - بالتالي يُباهيها أتباعه بصرف الوجود - أما الغضب فهو من لوازم وجود العالم، في حين هو معدوم في الله. وكما ينبغي دائماً، فإن رحمة الله تصيب حتى الغضب، إذ لا تكتسي صفاته الوجود دونها^(٦٠).

وككائن وسيط - برزخ - قائم بين الوجود والعدم، أو ككائن تختلط فيه القبضتان، يُمثل الإنسان محوراً، يتجلى فيه كل من الرحمة والغضب. وإذا تُشئت صفات الرحمة من ذات الله وتعود إليها، فإن صفات الغضب ترتبط بخصائص العالم العنصري.

فجعل الله القلوب محلاً للحق والباطل والإيمان والكفر والعلم والجهل فالباطل والكفر والجهل ماله إلى اضمحلال وزوال لأنه حكم لا عين له في الوجود فهو عدم له حكم ظاهر وصورة معلومة... السعادة والإيمان والحق والعلم يستندون إلى أمر وجودي في العين وهو الله عز وجل فثبت حكمهم في العين... وهو الله المسمى بهذه الأسماء المنعوت بهذه النعوت فهو الحق العالم المؤمن فيستند الإيمان للمؤمن... والله تعالى ما تسمى بالباطل لوجوده ولا بالجاهل والكافر تعالى الله عن هذه الأسماء علواً كبيراً... وأما الأمور العوارض التي ليست منزلة عن أمر الهي مشروع فهي أهواء عرضت للنواب والرعايا تسمى جور أو العوارض لا ثبات لها فيزول حكمها بزوالها إذا زال والعين الذي كان قلبها واتصف بها موجود ولا بد له من حال يتصف به وقد زال عنه الشقاء لزوال موجهه إذا كان الموجب عارضا عرض فلا بد من نقيضه وهو المسمى سعادة ومن دخل النار منهم فما دخلها لا تنفي عنه خيئه وتبقى طيه فإذا ذهب الخبث وبقي الطيب فذلك المعبر عنه بالسعيد (الجزء ٣: ٤١٧، ٣٥).

يُلخّص ابن العربي هذه الحجّة من وجهة نظر ثانية، كما يلي:

فما خلق الله العالم بعد هذا التقرير إلا للسعادة بالذات ووقع الشقاء في حق من وقع به بحكم العرض لأن الخير المحض الذي لا شرف فيه هو وجود الحق الذي أعطى الوجود للعالم لا يصدر عنه إلا المناسب وهو الخير خاصة (الجزء ٣: ٣٨٩، ٢١).

إذا، يُشتق «الشر» الوجودي الذي تواجهه الكائنات من إمكانها؛ حالتها الأنطولوجية الغامضة بين وجوب الوجود الصرف، واستحالة العدم الصرف. و«الشر في العالم فما ظهر

(٦٠) راجع، القصرم، مصدر سابق، الصفحة ٤١٧٧

Ibn al 'Arabi, op. cit., p. 223; Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., p. 117.

الا من جهة الممكن لا من جانب الحق» (الجزء ٣: ٣٨٩، ٢٥). ثم في النهاية، تزول الجهة المرتبطة بالشرور، لاشتقاقها من العدم؛ أما الكائنات نفسها فلن تزول أبداً إذ قد كان لها نصيب من الوجود: «فان الذوات الخارجة الى الوجود من العدم لا تنعدم أعيانها بعد وجودها» (الجزء ١: ٣١٢، ٣٤؛ ٤: ٤٥٥، ١١). كخلاصة، «الوجود هو الخير المحض الذي لا شرف فيه الا بحكم العرض» (الجزء ٣: ٢٠٧، ٣٣)^(٦١).

وقد يستوحى من سيادة رحمة الله في النهاية، أن غضبه سيكف عن الوجود، رغم أننا نعرف أن في ذلك تناقضاً مع عبارات ابن العربي الواضحة فيما خصّ بنية العالم: ففي تعريفها، تقع النار دون الكرسي، وهو الحيز الذي يكون للغضب فيه بعض أثر. يشرح ابن العربي هذا التناقض الظاهري بقوله إن النار، بعد فترة من العذاب، تنتهي.

فلا يبقى عذاب في النار بعد انقضاء مدته الا العذاب المثل المتخيل في حضرة الخيال لبقاء أحكام الاسماء فانه ليس للاسم الا ما تطلبه حقيقته من ظهور حكمه وليس له تعيين حضرة ولا شخص وانما ذلك من حكم الاسم العالم والمريد^(٦٢) فحيث ظهر حكم المتقم من جسد أو جسم أو ما كان فقد استوفي حقه بظهور حكمه وتأثيره فلا تزال الاسماء الالهية مؤثرة حاكمة أبد الأبدين في الدارين وما ألهما منهما بمخرجين (الجزء ٣: ١١٩، ٢).

ورغم أن المجرمين يصلون إلى السعادة، في النهاية، مع بقائهم في النار، فإن مسألة واحدة ستظل تميز سعادتهم عن سعادة أهل الجنة: سوف يظلّون عن ربهم محجوبين، في حين يُعطى أهل الجنة رؤية الله. ولئن وجدنا، في السنة، كلاماً عن أبواب الجنة الثمانية وأبواب النار السبعة، فإن للنار، يقول ابن العربي، باباً ثامناً مغلقاً «لا يفتح وهو باب الحجاب عن رؤية الله تعالى» (الجزء ١: ٢٩٩، ٤٥؛ ٤: ٣٧٧، ١٤). وهو يقول إنه بعد انقضاء عذاب أهل النار، «[ي]بقى الحجاب دونهم مسدلاً لينعموا». إذ لو كان الله ليظهر نفسه لهم عند هذه النقطة، بعد الخطايا التي اقترفوها، واستحقاقهم العقاب، لأورثهم ذلك الحياء، «والحياء عذاب وقد انقضت مدته» (الجزء ٣: ١١٩، ٥)^(٦٣). وهذه الخاصية في النار هي من الأهمية بحيث يستطيع ابن العربي أن يقول، «ان الآخرة ذات دارين [:] رؤية وحجاب» (الجزء ٢: ٣٣٥، ١٥).

(٦١) راجع، الجزء ٢: ٤٨٦، ٢؛ الجزء ٣: ٢٢٨، ٢٧؛ ٤: ٤٣٣، ٥.

(٦٢) إن علم الله بالأعيان الثابتة هو الذي يحدّد متى ستوجد وأين؛ ثم ترجع إرادته وجودها على عدمه. راجع،

Chittick, "Ibn al-'Arabi's Myth of the Names," op. cit.

(٦٣) يقترح ابن العربي، في موضع آخر (الجزء ٣: ٤٣٥، ٢٢)، أن الحجاب نفسه قد لا يكون مطلقاً.

سيجد أهل النار نعيمهم في النار نفسها، لأنَّ السعادة، في التحليل الأخير، هي ما يُلائم مزاج الشخص.

وينظر أهل النار اليهم بعد شمول الرحمة فيجدون من اللذة بما هم في النار ويحمدون الله تعالى حيث لم يكونوا في الجنة وذلك لما يقتضيه مزاجهم في تلك الحالة فلو دخلوا الجنة بذلك المزاج لادرّكهم الالم ولتضرروا فإذا عقلت فليس النعيم الا الملايم وليس العذاب الا غير الملايم كان ما كان فكأن حيث كنت اذا لم يصبك الا ما يلائمك فأنت في نعيم واذا لم يصبك الا ما لا يلائم مزاجك فأنت في عذاب حببت المواطن الى أهلها وأهل النار الذين هم أهلها هي موطنهم ومنها خلقوا واليها رجعوا وأهل الجنة الذين هم أهلها منها خلقوا واليها رجعوا فلذة الوطن ذاتية لاهل الوطن (الجزء ٤: ١٤، ٣٤) (٦٤).

فمصير إنسان ما يعتمد على القبضة التي انتمى إليها في أصله. بكلمات أخرى، يحكي ابن العربي عن «الأعيان الثابتة» في علم الله، التي، بدورها، تعتمد على الأسماء. وكل فرد هو قابل للوجود؛ واستعداد القابل هو ما يُحدّد سعتة، أمّا الاستعداد فتحدّده الأعيان الثابتة الأزليّة (٦٥). «ان الله يعطي على الدوام والمحال [والمحال] تقبل على قدر حقائق استعداداتها» (الجزء ١: ٢٨٧، ١١: ٤؛ ٣٠٨، ٨). في هكذا سياق، يمكن لابن العربي أن يقول إنَّ الملائكة يرزقون أهل الجنة تمامًا كما يأتون أهل النار بالرزق؛ «نففس ما وقع به النعيم به عينه وقع به الالم عند الآخر» (الجزء ١: ٣٠١، ٥: ٤؛ ٣٨٩، ٣).

الخيال والعقل

لنصل إلى ختام هذه الخلاصة للفكر المعاديّ الشاسع عند ابن العربي، دعوني أرجع إلى النقطة التي بدأت منها: بحسب رؤية ابن العربي، فإنَّ كلَّ التوصيفات التقليدية لما بعد الموت، بغضّ النظر عن مدى غرابتها للذهن العقلائيّ، يمكن تفسيرها بالإحالة على المتخيّلة التي تستحوذ عليها الحقيقة الإلهيّة. فالقرآن والسنة يزحمان بتصريحات حول الله والعالم الآخر. وهذه، في الأعمّ الأغلب، إنما تقبل إيماناً، أو تؤوّل عقلاً ومنطقاً. إلّا أنّ ابن العربي يعارض كلَّ تأويل يشدُّ عن المعنى الحرفي، وبخاصّة إن صدر عن شخص يدّعي الإيمان بالإسلام؛ ومن تأويله نعرف أنّ «إيمانه انما هو بتأويله لا بالخير» (الجزء ١: ٢١٨، ٢٦: ٣: ٣٣٦، ١١).

(٦٤) عن السعادة بما هي «الملايم»، انظر، الجزء ٢: ٣٢٧، ٣٤؛ ٤٨٦، ٤٤؛ الجزء ٣: ٣٨٧، ٢٣.

(٦٥) عن مفهومي القابل والاستعداد، انظر، الهامش ٤١.

هذا ومن أعجب الأمور عندنا أن يكون الإنسان يقلد فكره ونظره وهو يحدث مثله... ولا يقلد ربه فيما يخبر به عن نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم (الجزء ١: ٢٨٨، ٢٧: ٤؛ ٣١٦، ١٢).

فكل تأويل عقلائي من النوع الذي يشجبه ابن العربي، يتجاهل المقاربة التي، عنده، توصل إلى المعرفة الحقيقية: ما يُعاند العقل ويجافيه ظاهراً، نجده في عالم الخيال لا يتخلف عن النص قيد أنملة. يلخص ابن العربي حججه بخصوص الخيال وأهميته لأي فهم حقيقي لطبيعة الوجود كما يلي:

وهو [الخيال] أكمل العالم فلا أكمل منه... له الوجود الحقيقي والتحكم في الأمور كلها يجسد المعاني ويرد ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه وما لا صورة له يجعل له صورة ويرد الحال ممكناً ويتصرف في الأمور كيف يشاء.

فاذا كان له هذا الاطلاق وهو خلق مخلوف لله فما ظنك بالخالق سبحانه الذي خلقه وأعطاه هذه القوة فكيف تريد أن تحكم على الله بالتقيد وتقول ان الله غير قادر على المحال وأنت تشهد من نفسك قدرة الخيال على المحال والخيال خلق من خلق الله ولا تشك فيما تراه من المعاني التي جسدها لك وأراها اياك أشخاصاً قائمة فكذلك يأتي الله باعمال بني آدم مع كونها اعراضاً صوراً قائمة توضع في الموازين لأقامة القسط ويؤتى بالموت مع كونه نسبة فوق العرض في البعد عن التجسد في صورة كبش أملح [«فَيُذَبِّحُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ»] (١٦) ... فأين حكم العقل على الله وفساد تأويله [١٩]!

وكذلك نعيم الجنان في فواكهه لا مقطوعة ولا ممنوعة فيتأوله من لا علم له بحمله على فصول السنة ان الفاكهة تنقضي بانقضاء زمانها ثم تعود في السنة الأخرى وفاكهة الجنة دائمة التكوين لا تنقطع هذا مبلغ علمهم في هذه المسئلة وهي عندنا كما قال الله لا مقطوعة ولا ممنوعة فان الله جاعل لنا فيها رزقاً يسمى قطعاً وتناولاً... ونحن بلا شك نأكل من فاكهة الجنة قطعاً دانياً مع كون الثمرة في موضعها من الشجرة ما زال عينها لانها دار بقاء...

ولما نزه الله نفسه عن صفة النوم فقال لا تأخذه سنة ولا نوم أي ما يغيبه شهود البرازخ عن شهود عالم الحس عن شهود المعاني الخارجة عن المواد في حال عدم حصولها في البرزخ... وأما في الآخرة فانه لا ينام أهل الجنة في الجنة ولا يغيب عنهم شيء من العالم بل كل عالم على مرتبته مشهود لهم مع كونهم غير متصفين بالنوم.

يقال نائم فلان فرأى كذا أي رأى مقلوبه وهو مان أي كذب في عرف العادة فان العلم ما هو لبن والقرآن ما هو غسل ولكن هكذا تراه فاذا كملت رأيت علماء في حضرة المعاني في حال

(٦٦) كثيراً ما يستعين ابن العربي بهذا الحديث لثبت «التجسم». راجع الجزء ١: ٢١٩، ٢٢ (٣: ٣٤١، ٦)؛ ٢٩٤، ٢١ (٤: ٣٥١، ٦)؛ ٢، ٢ (٤: ٤١٠، ١٢)؛ ٣١٦، ١٨ (٤: ٤٧٧، ٢)؛ الجزء ٢: ٣٠٩، ١٥ والجزء ٣: ١١٨، ٢٧.

رؤيتك اياه لبنا في حضرة البرزخ وهو هو لا غيره فتحقق ما أعلمناك به فقد أرحناك بما ذكرناه
راحة الأبد[!]...

وإذا تحققت ما أومأنا إليه في هذا الباب علمت جميع ما جاء به الشرع في الكتاب والسنة
قديمًا وحديثًا من النعوت الالهية التي تردّها العقول ببراينها القاصرة عن هذا الإدراك. (الجزء
٢: ١٨٣، ٨).

مِثافيزيكا الخلود في الجنة والنار

فريتيوف شون (١)

ترجمة علي الساحلي (٢)

للوحي الديني منظور خاص يُعنى بتحفيز الإنسان نحو خلاصه. من هنا يزودنا الوحي ببعض التفاصيل إلا أنه، في الغالب، يقدم الخطوط العامة. أما إذا أحكم المتأفزيقي هذه المفاتيح العامة، وأنس على أن الرحمة تسبق الغضب، وتُسع كل شيء، وأن ما سوى الله نسبي، ولا يبقى سوى وجهه سبحانه، فإنه يستنتج أن الوجود الأخرى - بل كل الوجود الإطلاقي - لا بد أن يصل إلى حالة من الاندماج والفناء في المبدأ الأول.

هنا تشكّل نقطة التقاء بين الأديان الإبراهيمية، التي تقول بخضوع الوجود لمسار طولي يبدأ بالخلق وينتهي بالرجوع النهائي إلى الخالق، وبين الأديان البرهمانية-البوذية التي تقول إن الوجود حركة دورية يتعاقب عليها البسط والقبض الإلهيين.

تتصف الأديان الكبرى، وإن بدرجات متفاوتة، بكونها كلية كاملة وجزئية متشظية في آن. هي كاملة من حيث مضمونها المطلق، أو من جهة الباطن، ومتشظية بسبب من منظومتها

(١) فريتيوف شون (١٩٠٧-١٩٩٨)، والمعروف أيضًا بعيسى نور الدين العلوي المرمي، ولد في سوبرا من أبوين ألمانيين. اشتهر شون كفيلسوف موسوعي، وله مؤلفات عديدة في الدين والفلسفة والإستمولوجيا والتصوف، ولكن منظوره كان دومًا متأفزيقيًا. يُعد من أبرز ممثلي مدرسة الحكمة الخالدة perennial wisdom (مع غنسو وكوماراسوامي وحسين نصر وغيرهم) التي تقول إن الحقيقة الإلهية واحدة، خالدة، وكلية، وإن الأديان العالمية التقليدية ليست سوى تعبيرات مختلفة عن تلك الحقيقة الواحدة. تزرع شون في باريس، وسافر إلى شمال إفريقيا والشرق الأدنى والهند بغية الاستفادة من المراجع الروحية، والتواصل المباشر مع الثقافات التقليدية. وبعد الحرب العالمية الثانية، قُبِلَ دعوة لزيارة الغرب الأميريكاني حيث عاش عدة شهور بين ظهري السكان الأصليين. وبما أن تحصيل شون العلمي الأساسي كان في فرنسا، فإن كافة أعماله الرئيسية كتبت بالفرنسية، وقد تُرجم معظمها إلى أغلب لغات العالم.

لشون مقالات عديدة حول مواضيع معادية مختلفة. وفي هذا الحقل الصعب الذي تحاشاه العديد من المتأفزيقين التقليديين، نجد شون يحرص في تفاصيل الحياة الرزخية، والفارق بين الجنان الإبراهيمية الخالدة وبعض الجنان الهندوسية الفانية، وسطوع الرحمة apocatastasis وصلته باستهلاك كافة المراتب الوجودية - بما فيها الجحيمية - في المبدأ الإلهي، وتجسد نيران الجحيم، ودرجات الجنة، وغير ذلك من المسائل. المترجم.

(٢) أستاذ الرياضيات في الجامعة اللبنانية الدولية.

الرمزية الخاصة، أو من جهة الظاهر. ولكن حتى الظاهر هذا ينطوي، دومًا، على عناصر تجعل من عملية إعادة تشكيل كامل الحقيقة أمرًا ممكنًا. في الإسلام، مثلاً، إحدى هذه العناصر هي الفكرة القائلة بنسبية - أو لا أبدية - الجنة والنار. يذكر القرآن الكريم أن الأتقياء يبقون في الجنة والأشقياء في النار ﴿مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾^(٣)، فالأبدية المذكورة مضاعفة النسبية.

أمَّا بالنسبة للجنة، ففي الحديث النبوي^(٤): «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ، ... هل رضيتم، فيقولون، ما لنا لا نرضى وقد أعطيتنا ما لم تعط أحدًا من خلقك، فيقول، أنا أعطيتكم أكثر من ذلك، قالوا، أي شيء أفضل من ذلك، قال، أحلّ عليكم رضواني فلا أسخط عليكم أبدًا». يذكرنا ذلك بالآية القرآنية: ﴿وَمِنْ ضُكَّانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^(٥) من الجنة. ويقول المتصوفة، «الجنة سجن العارف»، أو أنها «مقام الحمقى». والقرآن نفسه يؤكد: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٦)؛ أي ذاته. المعنى العميق لكل هذه الإشارات هو التالي: عند نهاية دورة كونية كبرى، ووفقًا للحديث الشريف، فإن نيران جهنم سوف تبرد^(٧). وبالتلازم، وإن من لم يكن من تناسب، فحيث إن «رحمتي سبقت غضبي»، فإنه عند اقتراب «سطوع الرحمة»^(٨) apocatastasis، وبالضرورة المتافيزيقية، سوف تظهر إلى العيان محدودية الجنان، وكأنها أمست أقل اتساعًا، أو أنها لم تعد قريبة من الله كما كانت. سوف يستشعر المرء نوعًا من الحنين إلى الواحد الذي لا ثاني له، إلى الذات الإلهية. فالقرب ليس كالاتحاد، ويتضمن شيئًا من الغيرية والانفصال. في النهاية - ومن دون بروز أي ألم أو معاناة، إذ إن ذلك يتناقض مع حقيقة الجنة - سوف يطغى جانب «غير الله» على جانب «قريب من الله». ولن يكون ذلك إلا كظلم زائل، إذ عندها سوف يبدأ سطوع الرحمة الذي يفوق بهاؤه وجماله كل الوعود

(٣) سورة هود، الآية ١٠٧.

(٤) سنن الترمذي.

(٥) سورة التوبة، الآية ٧٢.

(٦) سورة القصص، الآية ٨٨، كذلك في الإنجيل: «السماء والأرض تزولان، ولكن كلامي لا يزول» (لوقا ٢١: ٣٣).

(٧) لم أجد هذا الحديث في ما يتيسر لي من مصادر. لكنني وجدت، في كلام عبد القادر الجيلاني، ما مفاده أن في جهنم شجرة تدعى جرجير، تبث بعد أن تخمد النيران. المترجم.

(٨) الرجوع النهائي التام لكافة الموجودات، الغناء والاندماج الشامل في الألوهية حين تسبق الرحمة الغضب وتسع كل شيء. وقد تُرجمت، كذلك، بـ «المساودة»، أي «إعادة جميع المخلوقات العاقلة في آخر الأمر إلى صداقة الله، بعد تطهير الهالكين والشراريين بنار جهنم». تُسب هذه النظرية إلى أوريجنس... راجع، صبحي الحموي، معجم الإيمان المسيحي، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونية الأب جان كوربون (بيروت: دار المشرق، طبعة ٢، ١٩٩٨)، الصفحة ٤٧٠. المترجم.

والتوقعات، انسجامًا مع المبدأ القائل إنَّ الله يعطي، دومًا، أكثر ممَّا يُعَد - لا أقل^(٩).

ولعلَّه في اللحظة التي يتساءل فيها أحد أهل التَّعِيم، إن كان لا يزال في الجَنَّة، يفيض النور القديم ويغمر كلَّ شيء ويقبضه إليه. عندها تعود الجَنَّة إلى الجنائني. سيتحوَّل التجلِّي الإطلاقي، وسندمج كلَّ شيء في الكمال اللامتناهي للمبدأ. الوجود نفسه، مع إمكاناته الإبداعية، لن يبقى متميزًا عن الذات الأحدية. سوف تنطوي هذه الإمكانيات في غيب الجوهر المطلق.

ويرى الصوفي إلى هذا الأقول الفردوسي كنتيجة مباشرة للطبيعة الإمكانية للمراتب السماوية نفسها، وهو ما تتضمنه أيضًا شهادة «لا إله إلاَّ الله» التي هي مفتاح التمييز ما بين الواجب والممكن^(١٠). بهذا التمييز، يمكن للمتصوفة أن يشبَّهوا الجَنَّة - أو الجنان - بالسجن. بعبارة أخرى، هم يرون المسببات في أسبابها، وبالتالي، فهم يرون بداة محدودة كلَّ ما سوى الله، في عين أنَّهم يرونه في المظاهر.

من جانب آخر، يتوافق المتصوفة مع المنظور البوذي عندما يصفون الغبطة الإلهية بجَنَّة الذات، ما يتطابق مع النيرانا، والتي هي، واقعًا، الله بلحاظ الغبطة والبقاء. يكشف ذلك كلَّه عن نقطة تقاطع في الأخرويات ما بين الأديان السامية والأديان البراهمانية-البوذية، ويوضح الفكرة الأساسية وهي «فنائية كلِّ الأشياء».

قد مرَّ معنا، أنَّه حين يقترب الاندماج النهائي للجنان في الذات الإلهية، يتقدَّم، إلى حدِّ ما، جانب البعد والانفصال على جانب القرب والوصال. أمَّا في حالة النَّار فإنَّ الأمر معكوس، فالجانب الأول هو سبب وجودها ومعناها، وهو جانب البعد عن الله، والجانب الثاني هو جانب وجوبها^(١١)، أو وجودها، هو ما يلحقها، حُكمًا، بالإرادة الإلهية، وبالتالي، بحقيقة الحقائق ذاتها. في البداية، يطفئ الجانب الأول لكن مع دنو نهاية الدورة لا بدَّ للجانب الثاني من أن يتقدَّم ويتأكَّد، ولذلك، فإنَّ نيران جهنَّم تبرد، كما في الحديث. فالله من حيث إنَّ صفات الجمال والرحمة تتقدَّم على صفات الجلال والعدل، فإنَّ رحمته سارية في كافَّة

(٩) هذا يفسِّر التناقض الظاهري في القرآن الذي، بعد أن يحدِّد عمر الجَنَّة بقوله، ﴿مَا ذَاتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، يضيف مباشرة ﴿عَطَاءٌ غَيْرُ مَحْذُودٍ﴾.

(١٠) في المسيحية مفتاح مائل، إذ يقول المسيح، «ليس أحد صالحًا إلاَّ واحد، وهو الله» (مرقس ١٠: ١٨). تحوي هذه العبارة بمحمل العقيدة المتصلة بعلاقة الممكن بالمطلق، وبالتالي، تعبِّر عن لا-أبدية المراتب المخلوقة. حيث إنَّ السماء ليست الله، لا يمكن أن تكون «خيرًا»، فهي بالضرورة سريعة الزوال قياسًا إلى «حيوات براهما»، أو مقارنة مع «الوجود».

(١١) بالغير. المترجم.

أنحاء الوجود، وفي النهاية سوف تهيمن على كل شيء، ويعم الخير كل الوجودات.

فما هو خير في كل شيء، وفي كل مخلوق، هو، أولاً، وجوده البسيط الخالص، ثم مظهره لله، ثم صفاته الخاصة. هذه الحثيثات الإيجابية التي لا يتوجد شيء من دونها سوف تطفئ على العوارض السلبية، وذلك من خلال قانون التوازن^(١٢) بقسميه الانقطاع والتعويض. إن بحوثاً مثل هذه التي تتصل بقضايا الجنة والنار لا بد وأن تقتصر على العموميات، إذ إن التفاصيل مجهولة لنا بحكم طبيعة الموضوع. يعلمنا الوحي أن الجنة والنار ينقسمان طولياً وعرضياً إلى مناطق ودرجات^(١٣)، لكن طبيعة «الحياة» و«الحركة» في هذه المقامات لا يمكن سرها بالفهم الأرضي إلا من خلال ومضات نادرة ومجتزأة. ومع ذلك، فإن الأسس المتافيزيقيّة لهذه العقيدة متينة جداً حيث إنها تنطلق من حقيقة فكرة الإمكان.

يقتضي الوجود بالضرورة التميز والتحول، ويتبدى ذلك من خلال الزمان والمكان على مستوى الوجود المادي، وبالأدوار الكونية على مستوى الوجود الإطلاقي. فالوجود عبارة عن «صورة» و«حركة»، سكون ودينامية. لكنه في نفس الوقت، يشمل الانبساط والتبلور، فتناسخ الأرواح لا معنى آخر له^(١٤). يتحول هذا «التردد الارتحالي» إلى سكون عند قمة الوجود الإطلاقي، لأنه يتحول إلى الباطن نحو المبدأ الثابت؛ هناك لا يبقى سوى حركة واحدة، دورة مفردة، دورة الجنة التي تفتح على الذات الأحدية. ثمّة في ذات الله، وهو وراء الوجود، بُعد يكون الوجود فيه مستجناً قبل أن يخلق. هذا البعد هو الحياة الإلهية التي تُنسب، في العقيدة المسيحية، إلى الروح القدس وتُسمى المحبة.

تتقاطع، عند هذه الحياة، نهايات الوجودات التي تنغمر في نور البهاء الإلهي، وتتقوم به، وتتغذى عليه. إن هذا النور، أو «الهالة الإلهية»، هو الذي يُخرج الجنان من دائرة الترددات

(١٢) هذا قانون الين-يانغ في الفلسفة الصينية التقليدية (yin-yang): وجود نقطة بيضاء في المنطقة السوداء يقتضي وجود نقطة سوداء في المنطقة البيضاء. يصف أحد الكتب الهندوسية سطوع الرحمة بأن التماز (الإهلاك) يُحول إلى راجاز (الخلق)، والراجاز إلى ساطفا (الإبقاء). وفي سفر رؤيا القديس بطرس، يتكلم المسيح البعوث عن سطوع الرحمة، لكنه، في نفس الوقت، يحذّر من إفشاء هذه العقيدة حتى لا يستهزل الناس المعصية. وإنه لمن الخطي أن اتسبقي الكنيسة هذه العقيدة ضمن تعاليمها. أمّا في هذا العصر فالظروف مختلفة تماماً، على الأقل فيما يتعلق في إيجابية بعض الحقائق، لا الدوغماتيات.

(١٣) يقول المسيح، «في بيت أبي منازل كثيرة». ويشير القديس إيرناؤس إلى هذا القول عندما يستذكر عقيدة نقيذ بأن البعض يدخل الجنة، والبعض يدخل الجنة الأرضية، والبعض الآخر يدخل مدينة أورشليم السماوية؛ الكل سوف يرى المخلص، ولكن بطرق مختلفة، وكل وفقاً لدرجة كرامته.

(١٤) تكمن نقطة الالتقاء ما بين الأخرويات التوحيدية و«التناسخ» الهندي عميقاً في مفاهيم الأعراف والجحيم، وأيضاً في «بعث الأجساد» مع انحفاظ الشخص.

الارتمالية للوجودات التي لا تزال عرضة للفساد. بالتعبير الدقيق، لا يخرج العارف من حركته الوجودية - وإن كان الأمر كذلك من منظور الأدوار الكونية - بل يحولها إلى الباطن؛ تضع الحركة في اللامتناهي، أو تمتد في «حركة الخلاء الثابتة».

فعندما يتحد المرء مع الحركة، فإن ذلك يولد حركة، وبالتالي، تغييراً، أي سلسلة حركات. وعندما يتحد مع الوجود المحض فإن ذلك يولد وجوداً، وبالتالي، استبطاناً وتحويلاً للحركة، أو انقطاعاً لها في المبدأ الثابت واللامحدود؛ فالرغبة حركة والتفكير وجود.

لا يقدم لنا الوحي الديني حقائق واضحة ومباشرة فحسب، بل يقدم، أيضاً، حقائق ضمنية وغير مباشرة، مقدمات واستنتاجات، أفكاراً مسببة وأفكاراً مستنتجة. ولا يسعه التكرار للنائج بعد أن قرر مفاتيحها. فهذه المفاتيح تؤدي، حتماً، إلى النتائج المناسبة، فهي لها كالتوقعات الحية.

إن «كآية» المحبة في المسيحية، أو «خلوص» الإيمان في الإسلام، يقتضيان حقائق متافيزيقية لا يرقى إليها الشك، وإن كانت هذه الحقائق تُظهر، بالضرورة، الطبيعة الوهمية، لا للتفسيرات الحرفية التي هي دوماً صحيحة في مرتبتها، ولكن للمرتبة ذاتها. لهذا السبب، ليس ضرورياً أن ينسجم معيار الديانة التقليدية مع أطروحة ظاهرية معينة، وإنما لا بد أن يتوافق مع مبدأ المعرفة، أو التحقق، الذي تصاحبه الأطروحة. من يقول «ماء»، فهو يقول «جليد»، وإن كان هناك تعارض ما بين السيولة والصلابة من منظور الرؤية المباشرة - التي تنحصر قيمتها في مرتبة محددة.

وإنه لمن السخف، كذلك، أن نتوقع من الوحي تعاليم بيّنة ومحددة حول كل حقيقة. المطلوب من الدين أن يكون واضحاً فقط فيما يتعلق بالحقائق التي تهتم كل الناس، أما الحقائق غير الضرورية لكافة الناس، أو التي قد يتعذر على غالبيتهم استيعابها، فإنه غير مطالب بالتعبير عنها بوضوح، وبشكل مباشر، بل يكفي أن يُعبّر عنها بالرمز والإشارة، فيكون على عائق الباطن تفسيرها وتأويلها.

عندما تقول الكعب المقدسة إن الله محبة ورحمة، فإن المقتضى المتافيزيقي لذلك هو نسبة جهنم، بل حتى نهايتها. فمن يقول بالنسبية يقول بالحد، وبالتالي بالنهاية. إلا أن سبب هذه النهاية يكمن في بُعد مرتبته أعلى من مرتبة حقيقة جهنم. وعليه، ليست جهنم هي التي تنتهي وإنما مرتبتها الوجودية.

المعاد في زمن الحاجة إلى الأخلاق

محمود يونس

لا تستقيم الحياة الأخلاقية دون نواظم تحدّد جرّكتها ومفاصلها وغاياتها. وإذا ما سقطت هذه النواظم دون إمكانية التبرير، تهافتت البنى الأخلاقية وتساوت كل الأشياء. وللمعاد، في ضمن هذه النواظم، حاكمية وسعة خاصتين تجعلانه أصلاً لا تثبت قيم الدين، أي دين، دونه. فالمعاد، وهو، بالمطلق، لقاء الله، يحرك كوامن الشوق إلى لقاء الغاية لدى الإنسان، ويسكن ألمه الذي يكابده في دنياه، ويقفه أمام مسؤولياته التي كانت مذّجّل مختاراً. بيد أن المعاد، كمبحث، يفرض صعوبات خاصة لدى معالجته، ما يحيلنا على مقارنة لا بدّ لها أن تكون في غاية السعة، بمعنى أنها تقرأ كلّ جوانب الذات الإنسانية في محاولة لتلمس الطريق نحو مصيرها المعادي.

إذا أجمّلنا موقفَ الفلسفة الأوروبية، في خاتمة عدد من المسارات الفلسفية، من موضوعات الدين الحرجة، فسرى أن المواقف من الدين في أوروبا اليوم تتراوح بين اثنين، يقول كلاهما بانسحاب الدين ومشارفته على النهاية. بيد أن الموقف الأول، ويعتبر عنه هابرماس، يرى أن مضمون الدين يستمرّ في الاندماج المجتمعي، في الوقت الذي تُشكّل فيه المضامين المسيحية منبعاً أصلاً في رؤية أخلاقية مُعلّمة في طور البروز وفرض الذات. أما الاتجاه الثاني فيقف على رأسه غوشيه الذي يرفض أن يكون للدين دورٌ في الإطار المجتمعي الأوسع، بيد أنه يقول باستمراره في الاختبار الفرديّ فحسب؛ وإن كان، عنده، اختباراً «مُعلّماً» كذلك^(١).

أظننا نخلص ممّا ذكر إلى نتائج ثلاث: (١) أن التفاؤلية (بأن الدين إلى زوال) التي صبغت الفكر الغربي منذ انطلاقة الجامعة في عصر التنوير ما زالت قائمة، وإن كانت تستعين على

(١) هذه خلاصة نصّ قدّمه الدكتور جوزيف معلوف في ندوة أقامها معهد المعارف الحكمية حول عودة المافيزيا، وهو يُشرّ في العدد ٢٢ من مجلّة المبحّة (هذا العدد)؛ انظر، جوزف معلوف، «المافيزيا في الفكر الأوروبي».

تفاوتيتها بتراجعية وتأقلمية واضحة؛ (٢) أن هذا الفكر بات يعي ضرورة الأخلاق بما هي ناظم من نواظم المجتمع، وأن الدين ضرورة أساسية في بعث هذا الناظم - وإن كان يقصّر الحاجة إلى الأخلاق بالبعد المجتمعي، دون الفردي؛ و(٣) أن هذا الفكر نفسه بات يدعّن لواقعية ما يُسمّى بالاختبار الفردي، الذي يُشكّل الدين، أقلّه، مقومًا أساسًا له، وبالتالي، قد ينس من اختزال هذا الاختبار إلى خرافة، أو إلى وهم فرضته سنون القهر العقائدي للأبدان والعقول.

ونحن نرضى، في المقام، بالنتيجتين الثانية والثالثة، ونرغب أن نرتّب عليهما بعض الآثار. أمّا النتيجة الأولى، فزأها كلاً على أصحابها، وقد ثبت لدينا أن معظم المشاريع الفلسفية الغربية، الصارخة في ثقتها بذاتها، والتي أكثر من إيكال مزاعمها إلى المستقبل futurism، لم تجد مع مجيء المستقبل ما يتوجّها رؤى نهائية للإنسان والعالم^(٣). ما يعيننا هو واقع الأمر. المستقبل نسج خيال أصحابه، ورهن مواقفهم من العالم، وبالتالي، لا يستقيم النقاش على أساسه. هذا، ولا نريد من كلامنا أن كلّ التصورات حول المستقبل تتساوى، أو أن المواقف الفلسفية مرفوضة بجمليتها لمجرد كونها مواقف. بل هذه وتلك تفاوتت على أسس من بناءاتها المنطقية وقدراتها التفسيرية.

وسوف ننظر هنا في النواظم الأخلاقية الأساسية، مع إيماننا أن الأخلاق شأن له فاعليته في الأفراد والجماعات سواء، وسننظر أيضاً في الاختبار الفردي، ما هو، بغاية الاختصار، وعلى خلفية معالجةنا لمبحث المعاد فحسب.

النواظم الأخلاقية

أي ما بدعونا لعيش الحياة الأخلاقية، أو ما نبرّر على أساسه مزاولة الفعل الأخلاقي. وهي ليست المحدّدات الأخلاقية. بل المحدّدات الأخلاقية تتبلور بضابطة النواظم، وهي ضرورية بدورها. فالأخلاق تستبطن القيد. هي تحدّ حرية الإنسان بنحو. المسألة هنا هي مسألة تراحم قيم، لا تستطيع الحرية المجردة أن تقف على رأسها (رأس القيم) بإقرار عتاة

(٢) من الأمثلة على ذلك الوضعيات المختلفة، والمدارس السلوكية والحديثة ونظريات التماهي والاختزال في فلسفة الذهن. راجع، في العدد السابق، جوناثان لور، «إمكان التافيزيقا»، مجلة المعجّة، العدد ٢١ (بيروت: معهد المعرفة الحكمية، ٢٠١٠)، الصفحات ٤٥ إلى ٦١ وأيضاً،

Bas van Fraassen, *The Empirical Stance* (New Haven-London: Yale University Press, 2002), pp. 49-61.

وراجع ترجمة هذا النص في هذا العدد، باز فان فراسن، «الوعي الزائف في المادية».

دُعائها لما قَدَّوها بحرِيَّة الآخرين. أقله، إذا، الآخرُ يمثِّل قيمةً ليس لأحد أن يتحاشاها. ومن جدل الإنسان والآخر من حيث هما قيمة، تتولَّد منظومة قيم تسعى الأُبرامج الأخلاقية إلى الاحتكام إليها والتماهي معها. أمَّا ما منبع قيمة الإنسان بما هو إنسان، فسؤال آخر.

وليس تفسير النزاع الخُلقي شأناً مُحدثاً في الفلسفة. ولئن تراءى لبعض الاتجاهات أن تنسأه بالمرَّة، فإننا رأينا من ثمار عودة المتأفزيقا ما يفرض المبحث الأخلاقي بما لا يتيح لأحد أن يتجاهله، وسنصل بعد قليل إلى أن طرح المبحث الأخلاقي لا يستقيم دوغما ولوج المبحث الديني، ثم الدين لا يكون ديناً إن لم يحك بالمعاد.

واستباقاً لما سيلي، فإن هذه النواظم (قد) لا تختلف إلّا في الدرجة في نهاية المطاف، وكل من حاول فصلها، يجدها ترتدّ إلى أصل واحد هو حقيقة الإنسان الإلهية، وسعته الوجودية، وحرته من مبدئه إلى معاده. إلّا أن التفصيل بينها لا يخلو من فائدة منهجية.

١. الطبيعة

وهي ممّا يُحتكم إليه في تسويغ الحياة الأخلاقية. لماذا على الإنسان أن يكون كريماً وعفوياً وشجاعاً وما إلى ذلك؟ لأنّه إنسان! أي بمقتضى طبيعته. الاستفسار البديهي بعدها هو: ما هي طبيعته؟ وأي سؤال هذا! إن توزع الناس مذاهب ومدارس فعلى أساسه، وإن استشارهم سؤال، أو انتابهم هاجس، فمن عنده. وإذ نوره هنا كأول النواظم الأخلاقية، فلا ينبغي للقارئ أن يظن أن ما بعده يستوعبه ويتخطاه، اللهم إلّا إذا قصرنا الطبيعة الإنسانية على البعد الماديّ فيه - وسرى نتائج ذلك^(٣). أمّا لو أقرنا بوجود بُعد متسام، غيبي، إلهي - ما شئت فسمّ - فإن المراد من طبيعة الإنسان يكون حقيقته، فطرته.

على هذا، فإن كلّ الاتجاهات الفكرية والفلسفية تسوّغ التزام الإنسان بقيم بعينها على أساس أن طبيعة الإنسان تطمح إليها، وأن وجدان الإنسان يُشير إليها، وأن هذا الوجدان يتمثّل في تاريخ عُرفي ورمزيّ طويل، تختط فيه الخبرة البشرية قيمها على صفحة الوجود الإنساني.

(٣) انظر، كلام العلامة الطباطبائي، قدس سره، في المسالك الأخلاقية: الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ١، الصفحة ١٣٦٩ وانظر، في سياق متصل، كلام الخواجة نصير الدين الطوسي: أعلام ناصري، ترجمه عن الفارسية ووضع الدراسات والتحليلات العلمية الدكتور محمد صادق فضل الله (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٨)، الصفحتان ١٥٠ و ١٥١.

٢. العقل والعُرف

ويتميّز هذا الناظم الأخلاقيّ عن الأوّل بحيثيّات. بالطبع، إذا ما اعتبرنا أنّ الأصل في الإنسان هو طبيعته العقلية، فليس في البين من تفاوت. لكننا بتخصيص العقل والعُرف نشير إلى مسار فلسفيّ طويل يجد بذوره التاريخية في الفلسفة اليونانية التي عرّفت الإنسان بما هو ناطق، وأقالت، بالتّبع، باقي أبعاد الإنسان من مهامّها الوجوديّة. ومن هاهنا، نشأ اتّجاهان^(٤) لم يارحاً العقل الفلسفيّ إلّا في ما ندر من لحظات العبقرية التوحيدية التي ترى إلى الوجود بكيّته. فاتّجاه بالغ في محورّة العقل، فأقصى الجسد والدنيا عن كلّ ساح تحت مسوِّغ الدونية، واتّجاه تَبَدُّل كلّ مفارق (أو ما عدّه مفارقاً) حتّى إذا ما اجتمع العقل الأداتيّ مع المنزع المادّي، وجدنا أنفسنا مع أخلاق المصلحة، أخلاق السوق، وحاكميّة الآلة. من هنا، يقول هايدغر إنّ أرسطو هو من وضع الأسس المعرفية للتدميرية التقنية^(٥).

وعليه نفهم لماذا ظلّت جدليّة العقل والجسد القديمة تُفصّل الحراك الفلسفيّ إلى عصرنا، حتّى لقد سمّاها شوبنهاور عُقْدَة العالم *Weltknoten*. وعلى أطرافها تناحرت المثاليّات والذاتيّات مع الواقعيّات والمادّيّات. بيد أنّ وقوف هذه المدارس على طرفي النقيض يجعل التمييز بينها عسيراً. فالشيء إذا بلغ حدّه، انقلب إلى ضدّه. لذا، من المشروع أن نسأل: هل يختلف الوصف الشامل لمحتويات العالم عند المثاليّين عمّا هو عند المادّيّين^(٦)؟ وهل تعريف الإنسان يتغيّر في كلا الطرفين؟ يقبض فتغنشتاين على هذه المسألة ببراعته الفذة غداة مقارنته الأنانية^(٧) بالواقعية، فيقول:

عندما نتابع الأنانية في مقتضياتها بنحو صارم، نراها تلتقي مع الواقعية في صرافتها؛ إذ تقلّص ذات الأنانية إلى حيث لا امتداد، لا يبقى سوى الواقعية المرافقة لها [الذات نفسها بما هي واقع]^(٨).

(٤) تجد سرداً لطيفاً لهذا المسار الفلسفيّ في:

S. Blackburn, "Metaphysics," in N. Bunnin and E. P. Tsui-James, *The Blackwell Companion to Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2003), 2nd ed., 60.

(٥) انظر، نادر البزري، «السينوية ونقد هايدغر لتاريخ المتافيزيقا»، مجلّة المعجّة، العدد ٢١ (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠١٠)، الصفحة ١٣٠.

(٦) انظر،

J. Heil, *Philosophy of Mind, A Guide and Anthology* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 818.

(٧) الإيمان بأنّ الشيء الوحيد الذي يمكننا التأكّد منه هو وجود ذاتنا، وأنّ كلّ معرفة حقيقة عدا ذلك مستحيلة.

(٨) انظر،

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (New York: Routledge, 2001), § 5.64, p. 69.

تكمن المشكلة، في التحليل الأخير، في الالتفات عن حد الاعتدال إلى حافتي الإفراط والتفريط، وهذا ما سنعالجه أدناه؛ يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «اليمينُ والشمالُ مضلّة، والطريقُ الوسطى هي الجادة».

٣. المعاد

بحسب الأصل الثالث، وهو مورد اهتمامنا المباشر الآن، يعيش الإنسان الحياة الأخلاقية لأنه يؤمن بالمعاد. وبودّي أن أُميّز، هنا، بين المعاد بالمعنى الأخصّ، والمقصود منه البرزخ والبعث والحشر والقيامة، أي ما يلاقيه الإنسان بعد موته، والمعاد بالمعنى الأعمّ، وإن شئت فقل لقاء الله، وليس مشروطاً بالموت، وقد يُعبّر عنه بالموت، وهو المقصود من قول الرسول الأكرم، صلى الله عليه وآله، «موتوا قبل أن تموتوا»، أي عودوا إلى بارئكم، ومن قوله، صلى الله عليه وآله، «من أراد أن ينظر إلى ميّت يمشي، فلينظر إلى علي بن أبي طالب». فمن لم يقدر على الخروج من ربة التعلّقات مختاراً، خرج منها مذعناً. ولذا كان المعاد بالمعنى الأخصّ يشمل كلّ الناس، وحيثية الحشر الجماعيّ فيه تقف إلى جانب الحشر الفرديّ.

بعبارة أخرى، للإنسان حركة من مبدئه إلى معاده، تحتضنّ الفطرة بذورها، وتكون النشآت محلّها (الحركة)، ويصل من خلالها كادحاً إلى ربّه. وثمة في هذه الحركة بُعد اختياريّ، يُسلب في حالتين^(٩): حين الوصول إلى الغاية، وهي لقاء الله، ومقام الولاية لأنه يصير عندها مريدًا بإرادة الله، وهو المعاد بالمعنى الأعمّ، وحين انقضاء المهلة، وهو الموت، أو المعاد بالمعنى الأخصّ. فإذا توسّل بالاختيار، ليسر غور غايته التي لأجلها كان، فيتحرّك نحوها مستعيناً بالأدوات التي أبيحت له، كانت حياته أخلاقية. وتنتهي ناظمية المعاد للحياة الأخلاقية من موردين: السعادة والجزاء.

السعادة والجزاء أو المحبة والعدالة

بُني المبحث الأخلاقيّ، منذ أوائله، على تحديد - أو الكشف عن - الفضائل والردائل، ثمّ الدعوة إلى التحلّي بالفضائل والتخلّي عن الردائل. ويعضده على الدوام المبحث القانوني الذي يلزم الفرد والجماعات بما جاءت به الشرائع - أو توافق عليه القوم - من فضائل،

(٩) السيّد محمد حسين الطباطبائي، «رسالة الإنسان بعد الدنيا»، في الرسائل الوحدية (بيروت: مؤسسة النعمان، ١٩٩٩)، الصفحتان ٢١١ و ٢١٢.

رادعاً إياهم عن مقارفة الرذائل. وإنما كانت الدعوة إلى الحياة الأخلاقية بعنوان الوصول إلى الكمال الضامن للسعادة، وكانت الحاجة إلى التشريع، لردع مَنْ أثارَ مصاديق السعادة القريبة على تلك التي لا تزول. فأما الأخلاق، فقد كان العنوان المحرك لها أبداً هو السعادة، وأما الشريعة، فعنوانها الطاعني هو الجزاء. ولا أريد الآن أن أبعث على قسمة ضيزى أخرى، إذ الفاصل ليس بهذه الحدة، بل الأخلاق والشريعة، في الحكمة الأكمل والمنهج الأتم، واحد. لكن أرجو أن يراعي القارئ لدواعي المنهج.

بعبارة أخرى، الجزاء ضامنٌ للسعادة إذا ما تخلّف الاختيار، اختيارُ عبادة الله حياً، وهو الغاية الأصلية في أوج اكتمالاتها. لذا قيل: المحبة ناظمٌ أول، والعدل ناظمٌ ثانٍ، إذ إنَّ «الاحتياج إلى العدالة التي هي أكمل الفضائل الإنسانية هو في حفظ نظام النوع من جهة فقدان المحبة. فإذا كانت المحبة حاصلة بين الأشخاص، فلا حاجة للإنصاف والانتصاف»^(١٠). وهذا هو رأي الخواجة الطوسي. ويضيف عليه الملاح جلال الدين الدواني أن «المحبة وحدة جبلية طبيعية، بينما العدالة وحدة قهرية. ولذلك فإنَّ المحبة هي السلطان المطلق، ويمكن أن تكون العدالة نائباً لها، وسرُّ هذا الوضع أن مبدأ إيجاد الأشياء هو بمقتضى كنت كنزاً مخفياً فأجبت أن أعرف، فخلقت الخلق»^(١١).

فمع ضعف باعث المحبة، أو عدم تولده عند كلِّ الأفراد، لا يُستغنى، في ضمان حركة الجماعة، عن العدل. بل إنَّ العدل يُفسح في المجال لنمو المحبة بما هي قيمة إنسانية عليا، أقرب إلى الوحدة الأصلية، وأبعد عن الكثرة، بل كلُّ حركة الشوق التي يولدها الحب تتحرك نحو الاتحاد بالمطلق ودفع الاثنينية؛ تقول السيدة الزهراء، عليها السلام، لدى بيانها لعلل الأصول العقائدية والشريعة: «جعل الله... العدل تنسيقاً للقلوب».

وسواء تحرك المرء نحو الحياة الأخلاقية بدافع المحبة، أو تحت طائلة الانتصاف منه، فإنَّ حركته لا تقوم إلا بالدين، فالقيم والضوابط والنظم التي يراعيها ويتوسلها في حركته هي دينه، وهو، في أوج تميزه على السماء من فوقه، لا يملك إلا الانصياع للسماء في قلبه. فالدين يدل الإنسان على المثل الأعلى - أو على الأقصى بتعبير بول تيليش^(١٢) - وبحسب

(١٠) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ترجمه عن الفارسية ووضع الدراسات والتحليلات العلمية الدكتور محمد صادق فضل الله (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٨)، الصفحة ٣١٨.

(١١) محمد صادق فضل الله، الحكمة العملية بعد ابن سينا من خلال جلال الدين الدواني، رسالة أعدت لنيل شهادة الدكتوراة اللبنانية في الفلسفة، ١٩٩٨، المجلد ٢، الصفحة ١٥٣.

(١٢) راجع، بول تيليش، بواعت الإيمان، ترجمة سعيد الغانمي (بغداد- كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٧).

تحدّد المثل الأقصى، تتولّد القيم المحرّكة نحوه. فإذا كان المثل الأعلى مطلقاً حقاً، كانت الحركة إليه على الصراط المستقيم. وإذا كان زائفاً، نكّب الإنسان عن الصراط. من هنا، يقرّر كارل راهنر جازماً: «هناك إذاً، إمكانية أن يهلك الإنسان أبدياً، لأنّه من دون ذلك، لا تستقيم جدّية تاريخ حياته الحرّ»^(١٣).

ولعلّها عبارة في غاية القسوة، يجد مُطلقها ضيقاً في الإعلان عنها، بيد أن طرح الجزء جانباً، يُخلّي المطرح للعبثيّة لا غير. بأيّ الأحوال، القول بالجزاء، وبالعذاب تحديداً، لا يُحتّم القول بأبديته^(١٤).

في مقابل العذاب، تكون السعادة. ولطالما كانت الغاية من الأخلاق هي إيصال المرء إلى سعادته، ثمّ تمايزت المدارس الأخلاقية بحسب مصاديقها للسعادة. ثمّ للسعادة، في المدرسة الأخلاقية الواحدة، مراتب، يترقى فيها الإنسان، لعلّ أقلّها، بحسب المدرسة الأخلاقية في الإسلام، ما يُعبّر عنه بالسلامة - «فَمَنْ رُخِيَ عَنْ النَّاسِ وَأُذِلَّ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَانَر»^(١٥) -، ثمّ تليها الراحة والنعيم المقيم، وقرّة العين وصولاً إلى جوار الله، أو ما يُسمّى بمقام القرب أو اللقاء. ولا يصل المرء إلى المقام المذكور إن لم تستحل ذاته ذاتاً إلهياً، فيتشبه ببارئه، ويتخلّق بأخلاقه.

يقول الشيخ الزاقي، رضوان الله عليه، «غاية المراتب للسعادة أن يتشبه الإنسان في صفاته بالبلد: بأن يصدر عنه الجميل لكونه جميلاً، لا لغرض آخر من جلب منفعة أو دفع مضرة، وإنما يتحقّق ذلك إذا صارت حقيقته المعبر عنها بالعقل الإلهي والنفس الناطقة خيراً محضاً»^(١٦). وبعبارة الخواجة نصير الدين الطوسي: «لا يكون طالباً في أفعاله حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً ولا زيادة، بل إنّ فعله بعينه هو غرضه، أي لا يفعل من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل. ومعنى ذاته، هو أن لا يفعل ما يفعله من أجل شيء آخر، غير فعله نفسه. وذاته نفسها

(١٣) من مقالة لأنطوان غائل، «قراءة في التوجّهات اللاهوتية الحالية في المعادبة المسيحية»، تُشر في العدد ٢٢ من مجلّة المعجزة (هذا العدد).

(١٤) انظر، في هذا العدد، وليام تشيتيك، «الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن العربي»، وفريتيوف شوون، «متافيزيقا الخلود في الجنة والنار»، حيث تجرّد رفضاً صارماً، على خلفيّة إسلامية، لفكرة الخلود في العذاب عند كلّ من ابن العربي وفريتيوف شوون.

W. Chittick, "Death and the World of Imagination: Ibn Al-'Arabi's Eschatology," *The Muslim World* 78 (1988): 51-83; S.H. Nasr, ed., *The Essential Frithjof Schuon* (Indiana: World Wisdom, 2005), pp. 457-460.

(١٥) سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

(١٦) الشيخ محمّد مهدي الزاقي، جامع السعادات، حقّقهُ وعلّق عليه السيّد محمّد كلاتر، قدّم له الشيخ محمّد رضا المظفر (بيروت: دار النعمان، الطبعة ٤، دون تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٧٤.

هي الفعل الإلهي نفسه. وهكذا يفعل البارئ تعالى لذاته لا من أجل شيء آخر خارج عنه. وعليه، يكون فعل الإنسان في هذه الحالة خيرًا محضًا، وحكمة محضة. والغرض من ذلك إظهار الفعل فقط، لا لغاية أخرى يتوخاها بالفعل»^(١٧)، ويصف هذه الحال بأنها «آخر رتب الفضائل». وهل ما أسمى الاختبار الفردي إلا عيش الترقّي في مراتب السعادة، وصولاً إلى السعادة التي تزول؟

الارتباط بالحقيقة الموعودة

وينبغي هنا، وقبل الدخول في مسألة القيم التي يولدها الإيمان بالمعاد، أن نشير إلى مسألة أخيرة. تنتظم حياة الإنسان الراهنة، ونظراته إلى حياته الماضية، على أساس المعاد، لأنه حقيقة، والحقائق تترتب عليها الآثار. ولكن ثمة حقيقة أخرى تكمن في المستقبل أمامه، وهي آخر الزمان. وتتفاوت الحقيقتان، أنطولوجيًا، من حيث الشدة، بيد أنهما تحرّكان المرء نحو كماله، عبر بعث كوامن الشوق إلى السعادة، والتوق إلى الاستيفاء. وقد اهتم اللاهوت كثيرًا بآخر الزمان، وأدخله ضمن المباحث المعادية (الإسكاتولوجيا) حتى استحوز عليها، إلا فيما ندر^(١٨). بينما نجد أن مباحث ما بعد الموت أكثر معالجة في الإسلام، بسبب عناية النصّ البالغة بها. والمنظومة الدينية، كما ترينا المسيحية، إن لم تول المعاد عناية وافية، فلا غرو ستستغيض عن ذلك بمبحث آخر الزمان، لضرورة وجود حقيقة نهائية، تُسكن ألم جراحات المظلومين، وتطمئنهم إلى عدالة الله، وتدعوهم ليكونوا أهلاً لمجيء الموعود المنتظر الذي يحقق الحق ويبطل الباطل:

إن الأحكام التي تُطلَق على أي أمرٍ من الأمور، وأي حقيقة من الحقائق، وعلى أي ذات من الذوات المرتبطة ببعد الزمن، لا ينفك الحكمُ عليها عن ارتباطها بمستقبلها؛ أي بعلاقة زمنها الخاص بالأبدية... وبهذا المعنى، فإن المستقبل الحاكم في الزمن هو مستقبلان:

الأول: دينوي يرتبط بمشروع الخلاص العالمي على الأرض... إنه زمن الموعود الحاضر في كل عصر، يتكامل صوب صورة الكمال الصالح والأبرز للزمن، مما يسمح لكيثونة الحضارة

(١٧) أخلاق ناصري، مصدر سابق، الصفحة ١٤٦.

(١٨) انظر، على سبيل المثال:

J. Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*, trans. Michael Waldstein (The Catholic University of America Press, 1988).

حيث تشكّل مباحث ما بعد الموت جزءاً يسيراً من معالجته للمعاد.

الإسلامية أن تبني أفرادها وجماعاتها بمقتضى هذا الموعود الكوني القادم على أجنحة الزمن التكاملية-الدنيوية المعيش.

الفاي: الزمن الجزائي الأخرى، والذي هو، في عين تقديمه كفصل جديد من ولادة حياة جديدة، محيط بكل ولادة أولية، إحاطة تفسر، إحاطة الأبدية بالزمن الآني، ويرسم لمشاعر الحياة امتلاءات زمانها أو دهرها^(١٩).

القيم المعادية

لجأت العديد من المدارس الأخلاقية، في تحديدها للفضائل والرذائل، إلى نظرية الوسط وهي قديمة قدم الفلسفة في اليونان. باختصار، الفضيلة حدّ وسط بين رذيلتين، إحداها تفريط والأخرى إفراط. والفضائل الأساسية أربعة (العفة، الشجاعة، الحكمة والعدل)، تقع على أطرافها رذائل ثمان (الخمود والشبق، الجبن والتهور، البلاهة والسفاهة، الانطلام والظلم) وتتشعب عن هذه وتلك كلّ الفضائل والرذائل الفرعية الأخرى. وهذا مبحث وثيق الصلة بالنفس وقواها، إلا أنه ليس محلّ اشتغالنا هنا.

لم تخل هذه النظرية من انتقادات، إلا أن العقل الأخلاقي في الإسلام قد تمثلها وتحاشى سقطاتها بـ (١) إحكام مبدأ «النفس في وحدتها كلّ القوي»، وبـ (٢) إقراره المراتب في حقّ الفضائل، والرذائل بالتّبع، فهي حقائق ذات تشكيك، وبذا لا يقع المرء في السكون في سيره وسلوكه بل هو يترقى في مراتب الفضائل أبداً. وكان لهذا التمثّل أثر في الصياغات الأخلاقية الكبرى التي وُحِدَت المشارب الحديثة والصوفية والفلسفية، على أيدي أمثال الغزالي ونصير الدين الطوسي.

بأي الأحوال، ما نريد استنتاجه ممّا قيل أننا، متى ما أردنا أن نتفحص الخلل في نظام قيميّ ما، فعلياً أن ندرك أن نتائج هذا الخلل ستراوح بين حدّين بعيدين، يتحدّدان، على الأغلب، بحسب السياق الثقافي الحضاري الذي يشتغل في ضمنه هذا النظام القيميّ. وسأعالج، على سبيل إعطاء المثال، نموذج عرب الجاهلية في مقابل النموذج الإسلاميّ. وأريد أن أفعل ذلك على ضوء محورتيّ انعادي في ضمان القيم التي ينشئها الدين. ولا يقتصر دور المعاد على ذلك، بل هو من العناصر التي تنشئ القيم في المنظومة الدينية، بحيث يولّد

(١٩) شفيق جرادى، «الزمن وعودة الأبدية»، مجلّة المحفّة، العدد ٢٠ (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠١٠)، الصفحة ١٢٨.

غيابُه قيمًا مضادةً.

يرى إيزوتسو أن خليطاً من المواقف في جزيرة العرب، قبل الإسلام، شكّل نظرةً عند العربيّ هي تنويعاً على مذهب اللذة التشاؤميّة «المستمدّ من تلك القناعة الراسخة بأن لا وجود لشيء بعد الموت على الإطلاق»^(٢٠). وقوام هذه النظرة العدميّة والحتميّة. ثم هو يستدرك ليقول إنّ العربيّ يمتلك نظرةً ما مبهمّة عمّا بعد الموت. لاحظ قول الشاعر:

فذرني أروّ هامتي في حياتها مخافة شرب في الحيلة مصرّد
كريم يروّي نفسه في حياته ستعلم إن متنا غداً أيّنا الصّدي^(٢١)

فهو إيمانهم بأنّ المرء إذا قُتل، ولم يُدرك له ثأر، خرج من رأسه طائرٌ، من أسمائه الصّدي والهامة، يطلب أن يسقى. وبالرغم من «وجود مفاهيم أخرويّة في 'الجاهليّة'»، فإنّها لم تكن أساسيّة بحيث تفرض قيمها. بعبارة إيزوتسو، مجدّداً، «لم يكن ثمة حقل دلاليّ للأخرويّات راسخ وذو ملامح واضحة»^(٢٢). بالتالي، شكّل الموت أزمةً للشخصيّة العربيّة، فهو حدّ لا معنى له، وكلّ ما يأتي بينه وبين الولادة فهو صروفٌ دهرٍ يلاحق الإنسان، ولا يخطئه، بل هو يحسكه بحبلٍ متى ما شاء قبضه إليه^(٢٣). وبهذا التصرّو تتساوى جميع الأشياء:

أرى قبر نحامٍ بخيلٍ بماله كقبر غويّ في البطالة مفسد

فعلام، إذا، يقبض المرء على ماله؟ علام لا يصرفه في اللذات؟ في واقع الأمر، إنّ فقدان الاعتقاد بالمعاد يولّد كلتا الرذيلتين: الحرص والإسراف. أمّا التصرّو الملائم للمعاد، فهو ما يجعل الإنسان على حدّ الوسط، وهو الكرم. ولئن تباهى العربيّ بكرمه، فهو في الأعم الأغلب إسرافٌ. فقد ينفق المرء كلّ ما بيده ثم يقعد ﴿مَكُومًا مَّخْسُومًا﴾^(٢٤) وهو ما نهى عنه الإسلام. وكذلك، أيضاً، إن تباهى العربيّ بشجاعته، فهو في الأعم الأغلب تهوّر، يُقدم معه المرء على الأهوال بلا حساب. بطبيعة الحال، لا يخلو الأمر من الشجعان والكرماء، فالمعاد

(٢٠) توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم، ترجمة وتقديم هلال عمّاد الجهاد (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧)، الصفحة ١٤٤.

(٢١) البيت من معلقة طرفة بن العبد؛ والمصدر أيّ القليل. انظر، ابن الخطيب التبريزي، شرح المعلقات العشر المنقّيات، ضبط نصوصه وشرح حواشيه وقدم لأعلامه عمر فاروق الطيّاع (بيروت: دار الأرقم، دون تاريخ)، الصفحات ٧٧ إلى ٨٢.

(٢٢) الله والإنسان في القرآن، مصدر سابق، الصفحة ١٥٥.

(٢٣) يقول طرفة:

لعمرك إنّ الموت ما أخطأ الفنى لكالطّول الرخى وثياه في اليد

(٢٤) سورة الإسراء، الآية ٢٩.

ليس المقوم الوحيد لأخلاق الإنسان، وفي طبيعة الإنسان ما يدعوه إلى الفضائل، ويدعوه إلى مدحها إن رآها، والمناداة بها إن فقدها.

ثم إن وقوع الفرد، وكذلك الجماعة، تحت أي من حدي الإفراط والتفريط، فهو مما تحددّه البيئة الثقافية كما مرّ. فهذه «النعمة العدميّة العميقة» التي صبغت عرب الصحراء، ودفعتهم إلى اللذة، «أعلنت عن نفسها مع المكّين بهيئة تركيز حصريّ وكامل على النجاح الاقتصاديّ في هذا العالم»^(٢٥). وأعلنت عن نفسها عند القبائل البدويّة بنزوع نحو الغلبة وإرادة القوة، بما هي سبيل للاستئثار والاستحواذ على ما هو محدودٌ بطبيعته. وقدّمَا قال علماء الأخلاق، إن المرء إذا غلبت عليه الشهوة، وهي من قوى النفس، فإنه يسعى للحصول على المال لتحصيلها، وبعدها يعمل القوة الغضبيّة لضمانها. أمّا إذا صارت حقيقته شهويّة، فإن عقله نفسه لا يخرج عن طور العمل لإحراز سبل الشهوات: «كم من عقلٍ أسير تحت هوّى أمير!»

وشتان ما بين الغلبة والشجاعة.

هذا، وقد ينحو المرء نحو الجبن تحصيلًا للسلامة، والبخل مخافة الفوت. وبكلا الحالين - حاليّ تمثّل غياب القيم التي يبعث عليها المعاد - فإنّ القيمة التي تبرز غالبًا، هي النزوع نحو البقاء. عندها يُسأل: البقاء لمن؟ للأقوى، للأصلح، للأكثر تقدّمًا تقنيًا، وما إلى ذلك؟ صحيح أنّ باعث الخلود أصيلٌ في الإنسان، ولا يمكن إعدام ما هو أصيل، إلّا أنّ مصاديقه لا يجب أن تنحصر بالدنيا. إنها لن تكون سوى مصاديق زائفة. قد تكون لها بعض الفاعليّة^(٢٦)، كأن يكون المرء مقدّمًا مضحيًا بنفسه رغبةً في بقاء الذكر، بيد أنّ فاعليّتها، إذا ما قورنت بفاعليّة القيم المعاديّة، ليست بالثبات والدافعيّة عينها.

وقد كنت أستعين بمعلّقة طرفة كنموذج للعقيدة الجاهليّة، وهي رؤية كونيّة ليس فيها للمعاد مطرح. ويجسّد طرفة هذه الرؤية بغاية البراعة والدقّة، وقصيدته من القصائد النادرة التي يعرض فيها عرب الجاهليّة لآرائهم في الموت وما بعده بهذا المستوى من العمق. يُجمل لنا الفتى القليل هذه العقيدة في أبيات:

(٢٥) الله والإنسان في القرآن، مصدر سابق، الصفحة ١٥٠.

(٢٦) فهي في نهاية المطاف، تروية على دانعه الوجدانيّ المؤمن بالمعاد.

الفرد، ثم احتيج للدولة لتنظيم علاقات الأفراد وتشرف على تقاسم الموارد. وفيها تختفي كل واسطة بين الحلقة البشرية الأضيق (الفرد) والأوسع؛ عنيت بها العائلة. والعائلة لها دور أساسي في صياغة شخصية الإنسان بعيداً عن القلق والاحتراب الخارجي على موارد اللذة المحدودة.

باختصار، المعاد وحده ما يضبط مسار المرء بعيداً عن الإفراط والتفريط. وإذا تأملنا فيه، عرفنا مبدأنا أكثر، وعرفنا طريقنا أكثر، وهل في البين إلا المبدأ والمعاد والطريق؛ «رحم الله امرئاً عرف من أين وفي أين وإلى أين». فإذا حكى المعاد عن حشر للأمم عرفنا أن الأصلة ليست للفرد جميعاً، وإذا حكى عن حضور جسماني، عرفنا أن الجسد أصيل كما الروح أصيل، وإذا حكى عن تجسم الأفعال بحقيقتها، دعانا ذلك إلى التأمل بباطن سكناتنا وأفعالنا، فعرفنا أنه ﴿فَأَمَّا الرِّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾^(٢٩). لن يكون الموت عندها مورد قلق، بل مورد تثبيت، بل قل مورد تثوير وتزخيم. لذا نرى الإصرار على تذكر الموت وأحوال يوم القيامة في الأدبيات الدينية، لأنه يصوب مسارات حياتنا. عمقتضى المثال الأعلى الأكمل. هنا تقوم الأخلاق على أساس التقوى المتشكلة من خليط الخوف والجزء، لا على أساس الضرورة.

على هذا، فإن الإيمان بالمعاد، ببُعدي السعادة والجزاء، يولد في الإنسان مركباً نفسياً ليس بقلق. متحفز، نعم. يرجو ويخشى، ولكن ليس كمن قال الله بحقه أن فيه ﴿شُرَكَاءُ تَشَاحُكُونَ﴾، بل كمن وصفه بكونه ﴿وَمَرَجَلًا سَلَامًا لِرَبِّهِ﴾^(٣٠). والإيمان بالموعود، بالمعاد، باللقاء، كلها مولدات، كأقوى ما يكون، للحافزة على بلوغ الغاية التي لأجلها كان الإنسان. وكل ما فيه يدله على أنه يلقي ما فعل، ويسأل عما فعل.

ولنا أن نلاحظ أن الاختيار والجزاء يسيران جنباً بجنب، لذا كان لا بد لكل من رفض الدين، والمعاد ضمناً، أن يرفض اختيار الإنسان، لتصير حرية الإنسان وهي أبده الأشياء مجرد مسألة فلسفية بين يديه، يتدبرها حيناً، ويحسمها أحياناً بنفيه إياها. فالحتمية أقل مؤونة بحسب أدواته الفلسفية. أما من يصّر على الاختيار، فسؤال المعاد برسمه.

(٢٩) سورة الرعد، الآية ١٧.

(٣٠) سورة الزمر، الآية ٢٩.

القول بالاختيار هو عين القول بالجزاء

في القسمة التقليدية، يُشكّل علم الأخلاق أحد فروع الحكمة العملية الثلاثة، بالإضافة إلى تدبير المنزل وسياسة المدن^(٣١). ويُعرّف نصير الدين الطوسي، رضوان الله تعالى عليه، الحكمة العملية بـ«معرفة مصالح الحركات الإرادية، والأفعال الصناعية للنوع الإنساني، على الوجه الذي يؤدي إلى نظام [نظم] أحوال معادهم ومعاشهم ويقتضي الوصول إلى الكمال الذي يتوجهون إليه»^(٣٢). وذلك في إزاء الحكمة النظرية التي تتعهد الموجودات التي «لا يكون وجودها موقوفاً على الحركات الإرادية لأفراد البشر»^(٣٣).

بكلام آخر، فإن الرياضيات، وهي من فروع الحكمة النظرية، تكشف عن موجودات مستقلة عنّا لأنّه لا دخالة لنا في واقعيتها. فهي وقائع منجزة، مكتملة الفعلية. أمّا الحكمة العملية فموضوعاتها موارد غير منجزة، وللإنسان دخالة في تغييرها. وإنما يكون ذلك على مستويات ثلاثة: الفرد، والعائلة والمحيط الأوسع، وهو المجتمع أو الدولة. وهذه تشير إلى ثلاث مراتب لها واقعيتها وأصالتها (الفرد والعائلة والجماعة)، فلا يمكن اختزالها إلى مستوى الفرد وحده كما مرّ. وعلم الأخلاق يُعنى بالقسم الأول.

على ما في هذه القسمة من تعسّفية، إذ العملي والنظري يعمّان الجانبين^(٣٤)، إلّا أنّها تؤكد محورية الاختيار عند الإنسان، فلا يمكن ولوج علم الأخلاق إن لم تُثبت هذا الأصل. ولعلّ القسمة المعاصرة للعلوم، إلى طبيعية وإنسانية، لا تختلف كثيراً، في ذلك، عن تلك القديمة. بمعنى أنّ العلوم الطبيعية تدرس الموارد التي ترتبط بالبعد غير الاختياري في هذا العالم، أمّا العلوم الإنسانية فتراعي هذه البعد في أصل منهجها واشتغالها ونتائجها.

(٣١) أمّا أقسام الحكمة النظرية الثلاثة فهي العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة الأولى.

(٣٢) الحواجة نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، مصدر سابق، الصفحة ٨٩.

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٧.

(٣٤) من الواضح أنّ هذه القسمة ليست بلا أساس، بيد أنّها استفحلت في قطبيتها مع النزوع اليوناني نحو التنظير وإزراء الحكماء اليونان للمجالات التطبيقية. إلّا أنّ العلم في الحقبة الإسلامية، ونتيجة الإرث المتواتر الذي أحكم ربطه بالعمل، خرج من هذه القطبية الحادة، وبات من الواضح أهميّة النّظر من حيث هو مقدّمة للتطبيق. راجع،

S. Rahman, T. Street and H. Tahiri, eds., The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions (Springer, 2008), Introduction.

ولكن انظر، على وجه الخصوص، الفصل الأول الذي كتبه محمود أردشير «فلسفة الرياضيات عند ابن سينا»، حيث يبيّن أنّ ابن سينا كان أوّل من أقام القسمة بين الرياضيات النظرية والرياضيات التطبيقية. وبالتالي، فقد نقض إلحاق الرياضيات بالعلوم النظرية وحدها، وهذا مصير لم يلبث أن أصاب الطبيعيات فيما بعد.

ولئن لم تُحسم هذه المسألة إلا مؤخرًا، فمن من الواضح أن معظم المتابعين يذعنون، اليوم، لعدم إمكانية اختزال العلوم الإنسانية إلى العلوم الطبيعية على أنها أكثر «تأسيسية». فهذا مشروع قد طوي رغم أنه استهلك حيزًا واسعًا من النقاش الفكري في القرن المنصرم. ولعلنا نستطيع أن نقول إنه عمدة المشروع العلمي الاختزالي، الذي اعتبر أن الفيزياء تُشكل الأساس لكل ما في الكون، وأن قوانينها قادرة على تفسير كل ما فيه، حتى الإنسان: إذا ما استطعنا أن نوفّر الشروط الوافية، فإن النتيجة لا تتخلف؛ وهذا ينطبق على الذرات، وعلى الخلايا، وعلى تنوّات الأرض، وعلى الإنسان كذلك؛ ونحن نستطيع أن ندرس الفرد، والمجتمع، كما ندرس الحركة، وقوانين الوراثة، والجيولوجيا. في هكذا مشروع، لا مفر من القول بالاحتمية (بمجدد!!)؛ أي لا مفر من رفض حرّية الإنسان وإرادته.

لكن هذا المشروع تعثر، وبات قليلًا ناصره^(٣٥). وكان لا بدّ من الإذعان بوجود ما يقع تحت اختيارنا، وما لا يقع تحته. وأن أحد الاثنين لا يلغي الآخر. وهذا منشأ خصوصية كل من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. أما الفلسفة فبدأت، رويدًا رويدًا، تفرض نفسها في موقعٍ مشرفٍ على كلا الحقلين المعرفيين، بل ومؤسّس لهما.

ثم، لعل منشأ التعارض هو عدم القدرة على المواءمة بين وجود قوانين صارمة، وكون الإنسان مختارًا. وبما أن العلم، في مرحلة من مراحل نضوجه، كان يُثبت صرامة القوانين التي يكشف عنها، فكان لزامًا رفض اختيار الإنسان. إلا أن القوانين التي تسري في الوجود ليست دائمًا شديدة الأطراد، بمعنى أنها لا تختلف ولا تتخلف إلى ما لا نهاية. بل هنالك ثمة سنن هي بمثابة الاتجاه الطبيعي، يستطيع أن يخالفها الإنسان، على شوط قصير، إلا أنها ما تلبث أن تفرض حاكميتها^(٣٦). وهي السنن التي تتيح في المجال تحرك إرادة الإنسان فيما هو خلاف غايته الأصلية، وبخلاف موجّهات الفطرة. وهذه الاتجاهات الطبيعية، من قبيل النزعة إلى الدين، وأشكال الزواج الملائمة بين الذكر والأنثى، وتوزيع المهام والوظائف بينهما، قد تقبل المعاندة لوقتٍ معيّن، إلا أن خاتمها المحتومة هي خسارة الإنسان والمجتمع.

ولم تكن صرامة القوانين ذريعة لرفض اختيار الإنسان، وحسب. بل كانت، كذلك،

(٣٥) راجع، مقالة باز فان فراسن، «الوعي الزائف في المادّية»، مصدر سابق، حيث يعرض للمسار الفلسفي القائم على ادّعاء التماهيّة للفيزياء.

(٣٦) السيّد محمّد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠٥)، الصفحة ٨٧، وما بعدها.

ذريعة لرفض وجود الله، أو رفض القول بإرادة الله نفسه، على أساس اعتبارهم أن أي قانون يكشف عنه في هذا العالم، فهو يتحدّى إرادة الله، لأنه لا يكون قانوناً، وصارماً، إذا ما «أراد» الله أن يخالفه، ولأنّ هذه القوانين لم تكن دائماً لصالح المؤمنين، ما اضطرهم، أحياناً، إلى «اختراع» المعجزات.

إلا أنّ وقوع حوادث بعينها، ليست لصالح المؤمنين، أو فيها ما لا يرضيه الله، لا يعني أنّ أرادته سبحانه تعجز عن تغيير هذه الموارد والعياد بالله^(٣٧). بل إنّ أرادته تنفذ من خلال القوانين والسنن التي أوجدها مع إيجاد الكون، أي جعلها، والجعل يأتي بالمجعول مع كافّة خصائصه دون تخلّف. وبالتالي، علينا أن ننظر إلى تمام السياق السببي، لا إلى الحادثة بعينها. فالسنّة هي التي تربط بالله، وهي التي تربطنا به، سبحانه؛

والاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكّم في هذه الساحات، ليس انعزاً عن الله سبحانه، لأنّ الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، فهي إرادة الله، وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون... [و] القرآن الكريم حينما يسبّغ الطابع الربانيّ على السنّة التاريخية، لا يريد أن يتّجه اتّجاه التفسير الإلهي في التاريخ، ولكنّه يريد أن يؤكد أنّ هذه السنن ليست خارجة عن قدرة الله سبحانه، وإنّما هي تعبير وتجسيد وتحقيق لهذه القدرة، فهي كلماته وسننه وإرادته وحكمته في الكون، لكي يبقى الإنسان مشدوداً إلى الله، لكي تبقى الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان، فهو في نفس الوقت الذي ينظر فيه إلى هذه السنن نظرة علميّة، ينظر أيضاً إليها نظرة إيمانيّة^(٣٨).

وإذا ما ثبت لدينا أنّ الإنسان فاعلٌ ذو قصد وغاية، فإنّ معضلة الإنسان هي في كيفة توجيه اختياره في الموارد التي ليس لاختياره دخالة فيها. فالقوانين الطبيعيّة ناظرة إلى السلسلة السببيّة التي تتحمّ حدود أحداث معيّنة، إلّا أنّ اختيار الإنسان، ومعرفته بهذه السنن، يعينانه على توجيهها لأنّه، هو وحده، ناظرٌ إلى غايته. ولبعض أعماله تأثير على كلّ مسار الكون.

وقد كان لحسم مسألة الاختيار سوابق وتداعيات عقائديّة مذهلة، كان على إثرها أن تُبَتَّ العدل أصلاً من الأصول العقائديّة؛

يظهر أنّ أول مسألة كانت مورداً للبحث... بين المسلمين هي مسألة الجبر والاختيار، وهذا طبيعيّ جداً. فزيادة على أنّ هذه المسألة ترتبط، أولاً، بقدر الإنسان فهي مورد اهتمام لكل إنسان

(٣٧) انظر، وليام تشيتيك، «الموت وعالم الخيال: المعاد عن ابن العربي»، مصدر سابق، حيث يبيّن رأي ابن العربي في قدرة الله على المحال.

(٣٨) السنن التاريخية في القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٦٨.

ناضح الفكر ومن المحتمل أن المجتمعات التي لم يبلغ أفرادها مرحلة النضوج لم تشهد طرح هذه المسألة^(٣٩).

وللمبحث صلة بمسائل عقائدية محورية، ليس أقلها التوحيد الأفعالي والصفاتي، بيد أن محورية العدل لا تخفى على المتابعين. فبحسب الحديث، «بالعدل قامت السماوات». وإن كان للعدل نحو حاكمية في هذه الدنيا من حيث هو وضع مثالي ينبغي الكدح إليه، فإن حاكميته في الآخرة أبلغ وأشد ولا يمكن خلاف ذلك.

هنا لا بد من القول، ودفعاً لتوهم قد يطرأ، إن إرادة الإنسان هي في طول إرادة الله لا في عرضها، وقد خلقه مختاراً تثبيتاً لعظمته، سبحانه، لأن خلقه من يستطيع أن يعرفه بإرادته، ويتحرك إليه بقصده، دليل عظمة أكبر من خلقه الخلق المتوجه إليه قسراً، ودونما اختيار.

ثم ليس الإنسان مختاراً وكفى. بل الاختيار يقتضي المسؤولية، يقتضي اختيار الأفضل والتحرك نحو الغاية. والإنسان مشتمل في ذاته على هذه الغاية التي يتحرك نحوها، ويصوغ مستقبله، وعاقبته، على أساسها. يقول الشهيد الصدر، قدس سره، في هذا الصدد:

المستقبل معدوم فعلاً، وإنما يحرك من خلال الوجود الذهني، الذي هو الحافز والمحرك والمدار لحركة التاريخ، وهذا الوجود الذهني، يُعبر بجانب منه عن الفكر، وفي جانب آخر منه عن الإرادة، وبالاقتراح بين الفكر والإرادة، تحقق فاعلية المستقبل وعركيته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية^(٤٠).

هذا ما يؤكد، مجدداً، المقولة التي يردها الإمام الخميني، بأن العزم هو جوهر الإنسانية. فبالعزم، من حيث هو نسيج المعرفة والإرادة، يصوغ الإنسان واقعه بحسب المثال الأعلى الذي يحتضنه «وجوده الذهني» ويسعى لتحقيقه. ويدعوه هذا المثال الأعلى إلى التكامل في بيئة أسست على مبدأ الابتلاء. ومن هنا فهو جهاد أكبر، من أفلح فيه كان أهلاً لخوض الجهاد الأصغر الأكثر سعة في المدى بحيث يشمل الجماعة الإنسانية بعامّة. وأكثر عناية بمبحث الأخلاق تاريخياً انصبّت على الجهاد الأصغر، على بناء الذات وتصفية النفس، إلا أننا بنتنا اليوم أن كل مبحث أخلاقي لا يراعي البعد المجتمعي لا يعول عليه. ولعل هذا هو الدرس الذي نستفيده من المباحث العقدية في الاختيار، ومن تثبيت العدل كأصل؛

الميزة هنا [العدل] ميزة اجتماعية، ميزة القدوة، ... ولذا أبرز العدل هنا كأصل ثانٍ من أصول

(٣٩) الشهيد مرتضى المطهري، الكلام، العرلان (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٩٢)، الصفحة ١٢.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٥.

الدين، باعتبار المدلول التربوي التوجيهي له بالنسبة للمسيرة البشرية^(١).

إن إثبات الاختيار هو بمثابة ضابطة منهجية نخولنا ولوج المبحث الأخلاقي بجوانبه الشئى، فالمسارات التي تودي إلى الحتميات والعدميات إنما هي مسارات تعطيل للفكر. أما وقد دعونا الفكر إلى طرق معارف المعاد، فكيف لنا أن نتعرف عليه؟

كيف التعرف على المعاد؟

إن معارف المعاد، شأنها شأن سائر المعارف، تُطلب من موارد ثلاثة لا يقصي واحدها الأخرى، بل الكمال في تكاملها، والكلام هنا في كيفية المعاد أكثر منه في ثبوته:

١. **العلم الدُّني:** قد يكون المراد هنا أن الاشتغال العقلي يقدر على إحراز بعض مراتب المعرفة المعادية، بيد أن المراتب الأسمى لا مدخل له إليها، فلا ينالها إلا بالجهود. وقد يكون المراد عدم إمكان إحراز أي معرفة بكيفية المعاد إلا بالمنة والإفاضة الإلهية. وعلة القائلين بذلك نفس طبيعة المعاد المانعة للتعرف عليه بأدوات العقل أو، بتعبيرهم، بأدوات الفطرة الأولى.

ويورد الملا صدرا كلاماً عن الأتولوجيا متنبئاً له: «من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»^(٢). فالفطرة الأولى هي من مقتضيات هذه النشأة، نشأة الدنيا، أما التعرف على النشآت الأخرى، وهو تعرف يأبى إلا أن يكون معاشة، فيحتاج إلى فطرة خاصة. فلا بد من الانخلاع عن الفطرة الأولى، وكافة متعلقاتها المرتبطة بنشأة الدنيا. بيد أن الدنيا ليست مذمومة بذاتها، وهذا ما تؤكد عليه النصوص، فلا ينبغي التعاطي معها بلامبالاة، ناهيك عن azدراء. فالمذموم هو عَرَض الدنيا - ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾^(٣) - الانهمام بالدنيا عما هي غاية نهائية، والحال أنها معبر يتعرف فيه الإنسان على باريه باختياره. ويكمن في مفهوم الاستخلاف عمق مداليل علاقة الإنسان مع هذه الدنيا. عليه، لا إشكال في استحداث فطرة ثانية، تتجاوز الأولى ولا تفارقها، بل تستوعبها

(١) مصدر سابق، الكلام، العرفان، الصفحة ١٣٠.

(٢) صدر الدين محمد الشيرازي، المظاهر الإلهية، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني (قم: دفتر تليغات اسلامي حوزه علمية قم،

١٣٧٧ هـ.ش)، الصفحة ٥٨.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٦٧.

بحسب معنى الاستكمال في الحركة الجوهرية. وواقع الحال، أن معرفة المعاد هي مرتبة من مراتب كمالات الإنسان العقلية ذات الجنية العملية الواضحة.

٢. العلوم الدينية: والمراد منها ما يُسمى أحياناً بالتراث، لكن لا على قاعدة أنه شيء من الماضي، بل هو الهوية المعرفية المتواصلة مع النص منذ انبعثاته الأولى إلى يومنا، يحمله المؤمنون في قلبهم ووجدانهم وعقولهم. هنا تحضر الأعمال المحورية لرجالات رفيعة القامة، تدبر في النص، وخبرت حلالة الإيمان، وما انقطعت عن معايشة هموم المؤمنين.

لا تجدد العلوم الدينية تعاضاً مع العلوم العقلية، بل هي تعتقد بطور من العقل – هو العقل المؤمن – يتخطى الإجرائية الأدائية، ولا يرى فيها العلم كله. إذ للإنسان منافذ إلى المعرفة لا بد من الإقرار بها. وهو يتوسل هذه المنافذ مفعلاً إياها في تدبر النص، معاًشاً زمانه. فإن لم يفعل، باتت العلوم الدينية (نتائجها بالأحرى) صنماً، تُقدّم مبتنيات العقل الحرّ قرايين وأضحيات على أعتابه.

ولا يخفى أن قداسة النص، وجنية الإطلاق الإلهي فيه، هي مبعث على معانٍ لا مجال لخصرها بتفسير أو آخر. يقول ملا صدرا: «الحق أوسع من أن يحيط به عقل رجل واحد». ولئن كان النص مقدساً، وبخاصة في حالة القرآن، حيث ليس من سؤال حول مصدره، وبالتالي تشكيله، فإن التفسير ليست كذلك. هي قيمة أحياناً كثيراً، وغاية في القيمة في مطارح معينة، بيد أنها نتاج اشتغال الرجال، فلا ينبغي تأييدها وإحلالها كتقارير نهائية لا تُمس. هذا ناهيك عن أن أعمال المتقدمين والتأخرين لا تدعي استفاد كافة معاني النص، بل ثمة من المضامين ما ينتظر سبره، وبخاصة الإشارات إلى مسائل المعاد، وبالأخص، على ضوء ما ذكرناه من وجوب إعادة قراءة النظرة إلى الدنيا، إذ النظرة السابقة شكّلت عائقاً يستمولوجياً عن مقاربة العديد من المسائل ذات الصلة بالدنيا والبدن والشعائر المرتبطة بهما، وإذا ما قوربت فقد كانت تُؤوّل بحسب الأنساق الرائجة. إن أي قراءة جديدة، تفتح على موضوع الإنسان في سعة أفقه المشتمل على كل حيّز الوجود، هي قادرة على استخراج مكونات كنوز النص، بما لم يسبق له مثيل.

٣. العلوم الدنيوية: والمراد منها بطبيعة الحال هو العلوم التي لا تحتاج، أو لا تراعي خصوصية الدين في مناهجها ومباحثها، وإن درست الدين نفسه فهي تقاريره من خارج. ويعنيها منها ما ذكر أعلاه من علوم تدرس الموجودات التي لاختيار الإنسان دخالة فيها،

وإن لم تقرّ، في مرحلة من مراحلها، باختيار الإنسان. وقد اصطلح على تسميتها بالعلوم الإنسانية، ولا شائبة في التسمية، بل لها عمقها ودلالاتها. وفي كثير من الأحيان، كانت هذه العلوم تشرع من مسلمة رفض الدين ومتعلقاته، إلى أن وصلت إلى شيء من الحيادية العلمية تجاهه.

وفي فترة معينة راجت التفاسير، للإنسان والعالم، ذات البعد الاختزالي، أي المنزع إلى ردّ كل المستويات السببية إلى مستوى واحد تأسيسي. فأخذت تنظر في بنية الإنسان والعالم بحثاً عن ذاك الأصل المحرك، فتوزعت المدارس إثرها بين ماركسيّة وفرويدية وسلوكيّة وبراعميّة وجسدانية وما إلى ذلك. الآن، ما الموقف منها؟ هل نرفضها على قاعدة أنّها مدارس، وبالتالي «علوم»، فاسدة؟ أم هل نرفض بعض مبتنياتها ونتائجها ونقبل بعضاً آخر؟ وإن كان كذلك، فعلى أيّ أساس يتمّ القبول والرفض؟

أعتقد أنّ هذه المدارس ليست شرّاً كلّها، إذ الشرّ المحض لا ينسجم وهذا الكون. بل إنّ سيرورة فكرية معينة انطلقت من مبدأ البساطة parsimony في تفسير الظواهر، لتصل إلى أنّ الأصل في المسائل كلّها واحد - أو اثنين إن كان المرء ثنائي المذهب - فطفت بحث عمّا هو أصيل ممّا ليس به. وأظنّ قوياً أنّ فطرة التوحيد الراسخة في كلّ ذات، لها دخالة مهمّة في تبرير هذا النزاع. بيد أن الكلام في المصاديق. وثمة فارق بين المبدأ، مبدأ الأشياء جميعاً، وبين ما هو أصيل في هذا العالم. إذ لكون هذا العالم تركيب من عناصر شتى، فإنّ الأصل فيه أكثر من واحد. وقد قبض بعد أصحاب تلك المدارس على بُعد أصيل من هذه الأبعاد فاعتبر الأصالة له جميعاً. ثمّ توغل في مبحثه فرأى هذا الأصل بارزاً وناشئاً وذا قدرة تفسيرية عالية، فقال ها هو ذا! بعبارة الشهيد مطهري، «كلّ مذهب أخلاقيّ قد وضع إصبعه على إحدى خصال الروح البشرية»^(٤٤).

بيد أنّه أغفل المبدأ، ولم يردّه إليه، بل ردّ كلّ الأشياء إلى الأصل الذي قال به، ونحن نقول بأنّه أصيل. وكيف لا يكون ما هو موجودٌ أصيلاً يترتب عليه الأثر؟

ما يعيننا هنا هو أنّ صاحبنا، متى ما تبنى أصيله، أشبعه درساً وتمحيصاً، فأخرج مكانه، وعرفنا خفاياه بما لم يسبق له نظير من قبل. وهكذا، تعرّفنا مع الماركسيّة على محورية الدورة الاقتصادية في تشكيل الجماعة الإنسانية، ومع الفرويدية على بعض مكونات المنزع

(٤٤) مرتضى مطهري، فلسفة الأخلاق، نقله إلى العربية محمد عبد النعم الحاقاني (بيروت: مؤسسة البعثة، الطبعة ٢، ١٩٩٥)، الصفحة ٨٧.

الشهواني في النفس الإنسانية، ومع المادية على مكامن الطاقة الموجودة في المادة، وعلى مثل ذلك فقس. وقد كان لهذه المدارس جنية عملية واضحة.

ثم هناك المدارس التي غلبت جانباً على جانب وإن كانت أقل غلواءً من المدارس الواحدة-السبب. وهي تيارات الفلسفة العريقة. تارة غلبت اللغة على ما سواها فكشفت لنا من أسرارها ما ضنت به القرون من قبل، وطوراً ردت كل اعتمال فلسفي إلى المنطق فأخذت تطوره وتضيف عليه بعدما ظن الكثيرون أنه قد اكتمل وفُرع منه، ومن هذه وتلك، خرجت نظرية بدت المعنى على كل ما سواه، فحفرت في طبقاته، بدءاً بالرموز الأولية وانتهاءً بالتركييب اللغوية الدينية الأكثر تعقيداً مروراً بدلالات الأساطير والوعي الجمعي واللغة العادية. وكذا مع مباحث الذهن والذات والأنا والآخر وغيرها، إذ تكشف هذه المباحث عن أنطولوجيا عميقة، لا يمكن إلا الإقرار بها.

هذا، ويلعب المنهج التوحيدي دور الربط بين كل هذه الواقعيّات الأصيلة، وإلا ظلت مراتب وجودية متناثرة، تتنازع في أولوياتها. هو منهج يقيم كل الآراء، ويردها إلى مبدأ التوحيد، على قاعدة أنها علوم ناقصة ينبغي بذل الجهد في إكمالها، ثم يضيف إليها المعارف التي تتنوع في مصادرها، ليكتمل بذلك أفق المعرفة ما أمكن. وليس هذا منهجاً بدعاً من المناهج، بل لطالما كان مثلاً يتطلع إليه المشتغلون، وبخاصة أصحاب العقول الموسوعة الكبرى الذين آمنوا بوحدة العلوم، وأن الحكمة قد يشتمل عليها من لا يليق بها، فعلينا استقاؤها منه، فما ضرهم أن أخذوها من أبعد الناس عنهم مشرباً، إذ لا هم لمريد العلم سوى العلم.

ولا تستطيع معرفة هي أدنى من ذلك، أن تضيف شيئاً إلى المعارف المعادية. فهنا يجب أن نتمع المعرفة الشهودية، والتدبر النصوي، والمعارف المحدثّة كي نصل إلى بعض الأحاطة لنا بعد الموت والمصير النهائي. ولا بدّ يستفيد قارئ النص من نتائج الاشتغال البشري في موضوعات شتى.

وهكذا نرى أن أكثر الإسهامات تجديداً في فكرة المعاد عند المسلمين كان مبحث الخيال الذي أطلقه ابن سينا وأوصله ابن العربي إلى بعض اكتمالاته. وأظن أن هذا المبحث يستفيد بقوة من كل الإسهامات المتأخرة في مجالات نظرية المعنى، واللغة، والتأويل الذي يملك أن يحاكي الرمزيات الواردة في النص، والإشارات التي يضج بها. ولا يخفى أن فهم العلاقة بين الدنيا والآخرة ينطلق من خبرتنا المعيشة في هذه الدنيا.

وعندما يحكي النص عن الآخرة، وهو مليء بالكلام عنها، فإنه يبيّن موارد الرحمة بحسب فهمنا لتجلياتها في عالمنا، ويعرض لموارد الغضب بحسب رؤيتنا لمظاهرها في الدنيا الذي نقاسيه يومًا بيوم. فهل هذه التجليات والمظاهر هي عينها في الشائتين، والاختلاف في الدرجة؟ وإذا كان كل ألم في نشأتنا يختلط بلذّة وبالعكس، أمّا آلام الآخرة ولذاتها فهي عين الصرافة، فكيف تمكن المقارنة؟ وإذا كانت ﴿الدَّارُ الْآخِرَةُ لَإِثْبَارِ الْحَيَاتِ﴾^(٤٥)، أي الحياة الحقيقية، فهل تكون وقائعها، المحكي عنها في القرآن، رموزاً أم رموزات؟ يقول تعالى في حق النار ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا وَنَسَاءً لِلْمُنَوِّينَ﴾^(٤٦)؛ أي هي تُذكرنا بتلك النار الحقيقية، فهي - نار هذه الدنيا - رمزٌ لها.

هل يمكن صياغة قول في التأويل، يستفيد من إسهامات فلسفته اليوم، ويتحاشى سقطاتها على قواعد من التدبّر محكمة ومتينة، لا تهمل التراث بل تستفيد منه، ولا تردري الوافد من المناهج بل تنهل منه على قاعدة الثقة بالذات، أقول هل من سبيل إلى مثل هذا القول في بيئتنا المعرفية الإسلامية اليوم؟

إنّ مبحث المعاد، في يومنا، يقفنا موقف المضطرّ إلى مساءلة مناهجنا المعرفية بحثاً عن اختراق في جدار الجمود إزاء التراث والواقع العلمي الداهم. وهو مبحث ذو خصوصية بيّنة من حيث يختلط فيه النظريّ التجريديّ بالحياتيّ الإيمانّي إلى أبعد حدّ. وبالتالي، ينبغي التأسيس على قواعد العقل المؤمن بما ينبذ كلّ ثنائية ترمي الممارسة الإيمانّيّة، والأخلاقيّة بالتّبع، باللاعقلانيّة، وتجرّد العقل عن بواعث الشوق الإيمانّي فيه.

(٤٥) سورة النكبات، الآية ٦٤.

(٤٦) سورة الواقعة، الآية ٧٣.

قراءة في التوجّهات اللاهوتيّة الحاليّة

في المعاديّة المسيحيّة

أنطوان مخائيل^(١)

تراجعت المعاديّة، في اللاهوت المسيحيّ، تحت وطأة التاريخانيّة، لتعاود البروز لمحوريّة دورها في فرض المتطلّبات الأخلاقيّة. وقد ظلّت جدليّة الرجاء الأخيريّ والتطوّر البشريّ حاكمةً على التوجّهات اللاهوتيّة المعاصرة، التي تنوّعت بين انهماك بالمستقبل والملكوت الموعود انطلاقاً من استحضار كثيف لاختبارات الماضي، وبين النظرة المتركّزة على الحاضر في مسار أوصل إلى لاهوت سياسيّ جذريّ. بيد أنّ نُضج المعاديّة، ونحاشيها إعطاء التفسيرات الشموليّة مع توازن في النظرة إلى التاريخ والإنسان، على أساس مبدأ التحفّظ المعاديّ، ينبئ بروى معاديّة قادرة على التعاطي مع شكليّ اليأس الأساسيين، الاستسلام والعنف، على قاعدة وثيقة من الإيمان.

يبدو الخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ حول المعاديّة خطاباً صعباً للغاية في عالم اليوم. فعلم نقد الدّين في القرنين التاسع عشر والعشرين، قد أجبره على اتّخاذ موقف دفاعيّ يواجه به الاتّهام بأنّ الكلام على مستقبل أبعد من التاريخ، يحوّل الإنسان عن الاهتمام بجعل ظروف الحياة على هذه الأرض أكثر إنسانيّة. أضف إلى ذلك، أنّ الكثير من المسيحيّين يعطون للمعاديّة دوراً أخلاقياً بالدرجة الأولى، بحيث تحدّد فكرة العقاب والثواب التصرف الملائم لتفادي غضب الله وقضائه، ولضمان الحصول على الحياة الأبديّة.

شهدت السنوات الستون والسبعون من القرن الماضي، تزايد الاهتمام بمستقبل البشريّة القريب والبعيد. فحركات التحرّر الثوريّة كانت تملأها أفكار يوطربانيّة، ورجاء يتخطّى الحاضر الآنيّ. بدورها، ارتبطت حركة الرجاء الجديد، بشكل واسع، بفكرة التطوّر المنتشرة منذ نهاية القرن الثامن عشر. لكنّ سبعينيّات القرن الماضي أنتجت ردّة فعل عكسيّة.

(١) أستاذ العقيدة في جامعة الروح القدس - الكسليك.

فالإمكانات البشرية في تغيير العالم بدت أكثر خطورة، والإيمان بالتطوّر اهتز بقوة، والخوف من المستقبل تعاظم (أجواء الحرب الباردة، وخطر دمار شامل للأرض، ونهاية الحياة عليها). يتزامن وجود هذين التوجّهين في وعي الإنسان المعاصر، ممّا يجعل من مسألة المستقبل مسألة مقلقة تتطلّب توضيحاً. أمام هذا المشهد كيف يمكننا أن نعيّر عن الرجاء المسيحي؟ وماذا تقول المعادية في هذا الشأن؟

١. توضيح بعض المفاهيم والتعابير

في إطار عصرنة العلوم، استُعمل تعبير «المعادية» في توجّه غير لاهوتي بالضرورة. فهي (١) إمّا منهاج أفكار دينية، تتعلّق بمصير الفرد والعالم (تاريخ الأديان)؛ أو (٢) البحث عن إمكانات التاريخ العلمية الممكنة، بغضّ النظر عن الاكتمال النهائي (علم المستقبل).

في اللاهوت العقائدي المسيحي، كان الكلام على الاكتمال النهائي يسمّى «المعادية» أو «علم النهيويّات» eschatologie؛ والمقصود بذلك التعليم حول نهاية العالم، والموت، والقيامة، والدينونة، والسماء، وجهنم. لكنّ طريقة الكلام هذه، أثارت الانطباع بأنّ المقصود هو مجموعة أحداث ستهبط، من الخارج وفي وقت محدّد، على العالم وعلى البشر. أمّا اللاهوت المعاصر فيقدّم لنا عدّة تحديدات للمعادية في معناها المسيحي الخاص. نكتفي بثلاثة منها:

١. المعادية هي التفكير اللاهوتي المسيحي، إنطلاقاً من الماضي (من الاختبارات البشرية الدينية، وبخاصّة من يسوع المسيح)، حول المستقبل، في ما يقدّمه من جديد ونهائي. على هذا الأساس، يشرح اللاهوت المعادي الماضي، ويُعطي دفْعاً لعمل ما في الحاضر.

٢. المعادية هي النظرة التي يمتلكها الإنسان لاختبار الخلاص، الذي يعيشه الآن في النعمة، وفي يسوع المسيح. تتعلّق هذه النظرة بما سيكون عليه في المستقبل، إذا كان يعرف حاضره جيّداً. ليست المعادية شيئاً إضافياً، فهي تقول الإنسان كما تفهمه المسيحية: ذلك الذي يوجد في الوقت الحاضر، لينفتح على المستقبل.

٣. لا تعالج المعادية أموراً ما، بل مستقبل الخليقة. إنّها لا تطرح فقط شيئاً ما سيحدث من الخارج للإنسان وللعالم، بل اكتمال حياة بدأت مسبقاً. لا تتكلّم المعادية على أمر مستقبلي فقط، بل وأيضاً على الحاضر من حيث أنّه موسوم بتوجّه مستقبلي.

مما تقدّم، يظهر أنّ المعاديّة تعكس «الرجاء باكتمال نهائي للإنسان والعالم». لنوضح هذا التأكيد. يعني «الاكتمال النهائي» حركة نحو غاية أو هدف معيّن، وقد يكون هو الهدف بحدّ ذاته. يمكننا تصوّر هذه الغاية كحالة سلام وطمأنينة، ينتفي فيها كلّ غمّ، أو كامتلاء للتاريخ، أو أيضًا كحياة كثيفة. لقد صوّر التقليد المسيحيّ هذه الغاية كحالة «سلام أبديّ». إنّما يمكننا التساؤل حول إمكانية تصوّر الكمال النهائي كحياة فاعلة. أمّا «العالم» فيمكن فهمه على أنّه الخليقة في مجملها كمحاور لله أو الواقع الذي يحيط بالإنسان، ويشكّله، ويدفعه إلى أن يتخذ موقفًا. في هذا المعنى، يرتدي العالم مفهومًا علائيًا.

لكن، على اكتمال أيّ عالم تتكلّم المعاديّة؟ وهل تقول شيئًا عن مستقبل النباتات والحيوانات على كوكبنا؟ وهل تتوسّع لتشمل مستقبل الكون كلّّه، أم تبقى محدودة بمستقبل الإنسان، وتعالج العالم المحيط به، بمقدار ما يشكل جزءًا من تاريخ هذا الإنسان؟

٢. النقاش اللاهوتيّ الحاليّ حول نهاية العالم

تتنازع ساحة التفكير اللاهوتيّ الحاليّ حول المعاديّة تيارات متعدّدة الانتماءات والخلفيات الفكرية. فالتيّار المدرسيّ المجدّد^(٢) Neoscholastique، يعتبر الحقائق النهويّة أحداثًا مستقبليةً بالكامل، ويميّز بوضوح بين الحاضر والمستقبل التاريخيّين، والنهاية المعاديّة. فالمعاديّة لا تهتمّ بمسيرة تاريخ العالم، بل بختامه. يرسم هذا التيار نوعًا من سيناريو لليوم الأخير، وفيه يأتي المسيح في المجد، ويقوم الموتى، ويدانون، وينتهي العالم الحاليّ، ويولد عالم آخر جديد. في الوقت عينه، يعكس هذا السيناريو خوفًا على مصير الإنسان الفرد، لا على مصير العالم، ورجاءً بخلاصه. وراء هذا التحليل اللاهوتيّ، تختبئ دوافع محدّدة متأثرة بالتيار الرويويّ البيبليّ، كمثّل النظرة المتشائمة إلى الزمن الحاضر، والفصل الدقيق بين الحاضر (الزمن القديم)، والأحداث النهويّة المنتظرة (بداية الزمن الجديد). تبعًا لهذا التفكير، تبدو نهاية العالم بعيدة.

كان لهذا التفسير المدرسيّ المجدّد للمعاديّة أثره السلبيّ. فمن جهة، أظهر المؤمنون الممارسون عدم اهتمام بتطوّر البشرية العلميّ والاجتماعيّ؛ ومن جهة أخرى، لم يعد للإيمان أيّ تأثير على أولئك المتزمين في الحقل العلميّ والاجتماعيّ. هذا الاستقطاب بين الرجاء

(٢) نجد خلاصة أفكار هذا التيار في،

J.H. Nicolas, *Synthèse dogmatique* (Paris: Beauchesne, 1985), pp. 559-620.

المعاديّ بالعالم الآخر، والالتزام في حقل العلوم الطبيعية والتكنولوجية في سبيل تطوّر العالم، اعتبره العالم والفيلسوف واللاهوتي الكبير بيار تيار دو شاردان التحديّ الأهمّ أمام الكنيسة في يومنا، وقد أجاب عليه هو بتصوّر يقرب بين التطوّر، والإيمان بالخلق، والرجاء النهيويّ.

بطريقة مختلفة تمامًا، حاول عالم الكتاب المقدّس واللاهوتيّ الشهير رودلف بولتمن، إظهار أهميّة المعادية من منظار وجودي^(٣). بالنسبة إليه، لا تعني المعادية كارثة كونية ما ستحلّ في نهاية تاريخ العالم، أو أحداثًا وأوضاعًا بعيدة، بل أمورًا تتمّ هنا، والآن، في داخل الإنسان المؤمن. يقول بولتمن، «إنّه في حاضرِك يوجد معنى التاريخ، ولا يمكنك النظر إليه كمشاهد. في قراراتك المسؤولة، يمكن لكلّ لحظة أن تكون اللحظة المعادية. فعليك واجب إيقافها». لدينا هنا، نظرة إلى المعادية متركزة جذريًا على الحاضر (ومستوحاة من إنجيل يوحنا). مختصر الكلام، يرى بولتمن في اللحظة المعادية حدث يسوع المسيح الآتي، الذي يحرّر كلّ إنسان ويحوّله، وليست حدثًا تاريخيًا من الماضي أو ختامًا للتاريخ في المستقبل^(٤).

أفاد تفسير بولتمن هذا، الكثير من المسيحيّين، المشبعين بالفلسفة الوجودية، وغير المهتمّين بأحداث تاريخية موضوعية. كان هؤلاء يتساءلون عن الطريقة التي تجعل الكرازة المسيحية تطلّ الإنسان الفرد. بهذه الطريقة، أصبحت الأحداث المعادية قريبة جدًا، أحداثًا وجودية، إنّما بعيدة عن العالم. كما قاد التركيز على الآن، وعلى قرار الفرد الداخلي، إلى ضرورة تحديد العلاقة ما بين الرجاء المسيحيّ، وتوجهات العالم المستقبلية.

في إطار حركة الانفتاح والحوار بين اللاهوتيين المسيحيّين والفلاسفة والمفكرين، في ستينيات القرن الماضي، وضع اللاهوتيّ الألمانيّ يورغن مولتمن كتابه الشهير لاهوت الرجاء^(٥)، في حوار مع الفيلسوف الماركسيّ إرنست بلوخ الذي كان وضع بدوره مؤلفًا بعنوان المبدأ الرجاء^(٦). يعتبر مولتمن أنّ الكتاب المقدّس مليء من انتظار مستقبل مسيانيّ للعالم؛ لكنّ تقليد الإيمان المسيحيّ تناسى طويلًا هذا الرجاء التاريخي، لأنّه نقل موضوع الرجاء كليًا إلى العالم الآخر، وقطع كلّ رباط جدّي بالتاريخ. بحسب مولتمن، يتضمّن

R. Bultmann, *Vie, mort, résurrection* (Genève: 1972), pp. 89-119.

Id, *L'interprétation du Nouveau Testament* (Paris: 1955).

J. Moltmann, *Théologie de l'espérance* (Paris: 1983).

E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Stuttgart: 1959).

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

الإيمان المسيحي رجاءً حياً تجاه هذا العالم، وتجاه تاريخه. لكنّه لا يرى هذا الرجاء مؤسساً على يقين العلوم الطبيعية، وعلى معطيات اختبارية، بل فقط على أمانة الله الذي يلتزم بكلمة وعده. «الوعد»، هو التعبير والمفهوم الأساسي الذي يرافق الرجاء. من تاريخ شعب الله، يمكننا أن ندرك كيف تفتح وعود الله آفاق التاريخ؛ وفي قيامة يسوع المصلوب، تفتح الإيمان بالمسيح المستقبل، مستقبل هذه الأرض التي عليها ارتفع صليبه. برزت أهمية هذا اللاهوت العملي، خاصة في العلاقة بين المسيحية والمجتمع، حيث يولّد اكتشاف مفهوم الرجاء من جديد، قوة نافذة ومحركة، تقود باستمرار إلى رفض الظروف المعاشة، وتعمل على الخروج منها.

في الجانب الكاثوليكي، طور اللاهوتي الألماني يوهان باتيست ميتز توجهاً مماثلاً تحت عنوان «اللاهوت السياسي»^(٧). يهدف هذا التوجه إلى صياغة معنى المعادية في ظروف المجتمع الحالية. يرى ميتز أنّه لا يجب فهم المعادية لا في توجه كوني، ولا في توجه وجودي كيان، بل في توجه سياسي. يرتبط الرجاء الخلاق، بطريقة جوهرية، بالعالم بصفته مجتمعاً، وبالقوى الحاضرة فيه، والقدرة على تغييره. أما الانتظار المعادي فلا يعني أبداً هدفاً بعيداً، أو كياناً جميلاً وجاهزاً، بل واجباً على المسيحيين، يساهمون، من خلاله، في الملكوت الموعود، ملكوت العدالة والسلام الشاملين. نتيجة لذلك، على المعادية أن تعمل، باهتمام كبير وبطريقة نافذة، على اليوطوبيات السياسية والاجتماعية والتقنية الكبرى، وعلى الوعود بأنسنة شاملة للعالم، لتُنضج كلّها مجتمعة المجتمع الحديث^(٨).

لاحقاً، وتحت تأثير الاختبارات المخيبة في مجال العمل على تغيير المجتمع، عاد ميتز إلى التذكير بمبدأ «التحفّظ المعادي» *la réserve eschatologique*، الذي يمنع من إقامة علاقة مستعجلة بين فكرة التطور والرجاء. يعود ميتز إلى البعد الرويوي، فيستعمل بعض تعابير الرؤيا والانتظار القريب، ويعطيها دوراً محرّضاً، يهدف إلى التنبيه من عقلية مأخوذة بالتطور، ترضى بطمأنينة متفائلة، وتجعلنا غير مباليين. بالتالي، يجب جذب الانتباه إلى ضرورة العمل، التي يفرضها انتظار النهاية^(٩).

بدوره اختبر لاهوت التحرير في أميركا اللاتينية فعالية لاهوت الرجاء، واللاهوت

J.B. Metz, *Pour une théologie du monde* (Paris: 1971), pp. 125-194.

Ibid, pp. 95-112.

Id, *La foi dans l'histoire et dans la société* (Paris: 1999), pp. 202-12.

(٧)

(٨)

(٩)

السياسي، وترجمها إلى عمل ملموس، وطوّرها على المستويين النظري والعملي. الدوافع البيبلية التي تُوجّه هذا اللاهوت هي الوعود النبوية في العهد القديم، وتأثيرها التاريخي المحرّك، خاصّة في الخروج وملكوت الله في تبشير يسوع. يرتبط تحرير الإنسان ونمو ملكوت الله أحدهما بالآخر بقوة: الواحد هو شرط للآخر. أورشليم السماوية الجديدة النازلة من السماء (رؤيا ٢١: ٢) ستجد مكاناً على الأرض، فقط عندما يخلق لها البشر، وقد استحوذ عليهم الإيمان وحبّ الإنجيل، ووحدتهم مع الجياع والعطاش إلى العدالة، الظروف الإنسانية والمادية الضرورية. ترجم لاهوت التحرير الرجاء المعادي بالرجاء التاريخي، الذي يقوم على توجّه يبدأ في الملموس الأرضي، ويتواصل في المتسامي، ويحقّق ثلاث يوطوبانيات ملحة: (١) اليوطوبانية الصغرى، أي أن يكون لكلّ واحداً يكفيه كلّ يوم؛ و (٢) اليوطوبانية الكبرى، أي الوصول إلى مجتمع لا يعرف الاستغلال، مبني على مشاركة الجميع؛ وأخيراً (٣) اليوطوبانية المطلقة، أي الشراكة مع الله في خليقة مفتداة ومخلّصة بالكامل. أخيراً، يشدّد هذا اللاهوت على أن الاكتمال النهائي يبقى، رغم كلّ شيء، عطية. فلا يمكننا المطابقة بسهولة بين الخلاص والتاريخ الأرضي^(١٠).

كان لاهوت التحرير وراء نشوء جدال نشط حول العلاقة بين المعادية والسياسة، وقاد إلى طرح سؤال أساسي: هل يمكننا التوصل إلى تخطّي الشر و خلاص العالم بواسطة أنظمة سياسية؟ أم أن هذه الأنظمة محكومة بأن تبقى أنظمة مطبوعة بالخطيئة التي تميّز هذا العالم؟

على هذا السؤال الأساسي، يجيب اللاهوتي الألماني كارل راهنر، عندما طرح، بتأثير من الحوار الماركسي-المسيحي المذكور آنفاً، مسألة العلاقة الوثيقة والاختلاف بين التطور الأرضي ونمو ملكوت الله^(١١)، وتساءل: أليس العالم الذي يخلقه الإنسان لذاته، مختلفاً عن العالم المادّي الذي يُختبر عليه، والذي سيزول عندما سيأخذ ملكوت الله شكله النهائي؟ وهل سيدخل هذا العالم، بعد تحوّله المذهل، في الزمن المعادي الحقيقي؟ وهل نبني نحن ما هو معدّ ليستمرّ دائماً؟

لا يجيب راهنر بسهولة على هذه الأسئلة، ولكنّه يتوقّف عند جدليّتها. فمن جهة، ملكوت الله هو ثمرة عمل الله: إنّه سيأتي لينهي التاريخ، وليرفعه؛ ولكن، يمكننا من جهة أخرى، تصوّر مجيء هذا الملكوت كتسام ذاتي للتاريخ. لا يعني عمل الله بالضرورة توقفاً

L. Boff, *Jésus-Christ libérateur* (Paris: 1985), pp. 225-44.

(١٠)

K. Rahner, *Science, évolution et pensée chrétienne* (Paris: 1967), pp. 77-113.

(١١)

لتاريخ البشرية. فمن الممكن جدًا أن يتخطى التاريخ نفسه، نحو مستقبل لا نستطيع أن نتصوره، مستقبل يكون كليًا مستقبل الله، وفيه يحافظ الله على تاريخ البشرية، ويرفعه، ويجعله نهائيًا. بحسب راهز، يجب ألا نخلط بين المستقبل الأرضي والمستقبل المطلق، وألا نفصل بينهما. فالمستقبل الأرضي، بصفته نتاج تخطيط الإنسان الخلاق وعمله، يبقى غامضًا ومفتوحًا. يقود هذا الغموض وهذا الانفتاح إلى مستقبل مطلق. في المقابل، يبقى المستقبل المطلق، الذي تعمل في سبيله كل مشاريع الإنسان، المحرك لكل عمل بشري. لذلك، على اللاهوت المسيحي واجب مزدوج تجاه الممارسة الاجتماعية. فعليه، من جهة، أن يذكر بوجهة المستقبل الذي يبقى مفتوحًا، ويطلب الرجاء بالمستقبل المطلق في يوطوبانيات تاريخية أرضية ملموسة، تنقد الحاضر، وتقلق التاريخ، وتدفعه إلى الأمام. وعليه، من جهة أخرى، أن يحافظ، أمام كل اليوطوبانيات الناحية صوب الكمال، على مبدأ «جهل المستقبل الحكيم *docta ignorantia futuri*»، القائم على عدم القدرة على إعطاء أي هدف أو غاية أرضيين بعدًا مطلقًا^(١٢).

أمام فشل الآمال السياسية خلال ستينيات القرن الماضي، وأمام توقعات المستقبل المتشائمة، بدءًا من السبعينيات، واجه التفكير اللاهوتي المعادي تحديًا جديدًا، فاده إلى تغيير في توجهه. فمن يثبت نظره على عملية التحرر الاجتماعية، يكتشف بوضوح الرابط بين تاريخ الرجاء وتاريخ الألم. فأكمل مولتمن «لاهوت الرجاء بلاهوت الصليب»^(١٣)، أي لاهوت الرجاء المسيحي معكوسًا. كما برزت بقوة القناعة بأن الرجاء بالقيامة لا يضيء نحو الأمام فقط، أي على الجديد المبتدئ، بل نحو الوراء أيضًا، أي نحو مقابر التاريخ، وفي وسطها قبر المصلوب الوحيد. هناك رابط قوي بين تاريخ البشرية، وموت يسوع وقيامته. تاريخ الرجاء هذا ليس تاريخ نجاحات متواصلة، ولا تاريخ أولئك الغالبين بحسب مفاهيمنا: إنه تاريخ ألم. وحده الألم يمكننا من أن نتكلم على الفرح، والحرية، والسلام. هذا ما يجب أن يدفعنا نحو الالتزام بإزالة الخوف المجهول من الألم من مجتمعاتنا المشبع بالتطور، وجعله قادرًا على أن «يتألم من جديد». فقط عندما نصبح متأثرين برؤية الألم، نستطيع أن نغير حياة الآخرين، في ألم تضامني يجعلنا نتألم معهم ولأجلهم.

يبقى سؤال مقلق: هل من المجدي التحدث بعد عن «السما الجديدة»، وعن «الأرض

Id, *Traité fondamental de la foi* (Paris: 1983), pp. 481-494.

(١٢)

J. Moltmann, *Le Dieu crucifié* (Paris: 1980).

(١٣)

الجديدة»، إذا كان محيطنا الحيويّ محكومًا عليه بالزوال؟ هل تشير هذه العبارات إلى شيء ما أبعد من معناها المباشر، شيء يأتي باستقلالية عما نفعله ونتوصّل إليه؟

أمام هذا السؤال، استعاد التفكير اللاهوتيّ فكرة «التحفّظ الإسكاتولوجي»، ووسّعها. فما يعتبره البشر جيّدًا وضروريًا، أي استمراريّة العالم، وما يفعلونه للحفاظ عليه، ولتطويره، لا يثبت أمام الله، بل يعبر. لا يرتبط الخلاص بالعالم، لأنّه يقوم على خلق جديد وجذريّ. فالتواصل بين العالم الحاليّ والعالم المستقبليّ، لا يؤسّس على تركيبة عالمنا العابر، بل على الله وحده، الذي يستعيد ويحوّل خير هذا العالم. لا يملك اللاهوت المعاديّ مقاييس تعطي كلمة نهائية حول الموت والحياة. من هذا الانفتاح على المستقبل، تأتي نتيجة عمليّة، تقوم على مواصلة العمل على خلق مجتمع بشريّ، آخذين بعين الاعتبار أنّ هذا لا يقدّم أيّ ضمانّة أو وعد باستمراريّة الحياة البشريّة في العالم. فهناك دائمًا إمكانيّة مخيفة، وهي أنّ تسقط البشريّة في هوة؛ ولكن، هناك في الوقت عينه، رجاء بأنّ مثل هذا السقوط سيكون دائمًا بين ذراعيّ إله صالح وقويّ بلا حدود. هكذا يعود اللاهوت المسيحيّ الحاليّ من جديد إلى التوجّه الرؤيويّ، الذي نجح في التبشير بملكوت الله حتّى أمام الكوارث المتوقّعة. لكنّ دمار العالم ليس مضمون إيمان، وإن كان احتمالًا دائمًا^(١٤).

٣. نتائج النقاش اللاهوتيّ حول المعادية

قبل كلّ شيء، يوضح هذا النقاش أنّ الكلام على المستقبل الذي يتّجه نحوه الرجاء المعاديّ، لا يستعمل لغة معلوماتيّة دقيقة وواضحة، بل لغة الصور والمثاليّة. لقد اكتشف اللاهوت المسيحيّ المعاصر من جديد القوّة المعبرة المميّزة في المجازات، والرموز، والصور، والطابع التمثاليّ لكلّ خطاب إيمانيّ. في المعادية، يجب التمييز بين لغة المعلومات والأخبار الدقيقة، ولغة الصور المفتوحة. هذه الأخيرة هي اللغة الملائمة، خاصّة عندما يكون المقصود المستقبل التاريخيّ وتبيان الرجاء. اللغة المجازيّة هي، من جهة، لغة ملموسة وقادرة على أن ترتبط باختبارات وانتظارات حاليّة؛ وهي تحتوي، من جهة أخرى، على انفتاح ما. تستطيع الصور أن تتخطّى ذاتها في صور أخرى، وأن تتسامى. كما تستطيع الانتظارات أن تتنامى من دون أن ينقطع تواصل تاريخ الرجاء والوعد. نحن نرجو الإنسان الجديد، والسماء

(١٤) انظر بهذا الخصوص،

J. Moltmann, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne* (Paris: 2000), pp. 165-305.

الجديدة، والأرض الجديدة، واكتمال ملكوت الله. كما يمكننا الكلام على كل هذه بصور وأمثال فقط، كمثال الحديث عن السلام الكبير بين البشر والطبيعة في حضرة الله، وعن وليمة شراكة الحبّ الكبير، وعن موطن الآب، وعن ملكوت الحرّية والمصالحة والعدالة، وعن الدموع المسوحة، وعن فرح أبناء الله. كلّها صور وأمثال صحيحة وغير قابلة للاستبدال، علينا الدفاع عنها، والبقاء أمينين لها، ورفض اختفائها في لغة مفاهيمنا وبراهيننا.

في داخل صورة العالم القديمة، تمكّن اللاهوت المسيحيّ من أن يتكلّم على الخلق، وعلى اكتمال الكون النهائيّ بأسره. لكنّ التحوّل مع كوبرنيكوس في نهاية العصر الوسيطيّ، وتركيز اللاهوت الحديث على الإنسان، قادا إلى تركيز الانتباه على الإنسان. لكنّ نقد هذا التركيز بأنّه يهمل الكون، دفع إلى التساؤل من جديد عن وجود غاية إيجابية خاصّة لهذا الجزء الكبير من الخليقة غير الموجّه نحو الإنسان. على لاهوت المعاديّة الحاليّ أن يتجنّب خطأين: فمن ناحية، عليه ألاّ يوحى بأنّه يعطي تفسيراً شاملاً للعالم، يصف من خلاله المستقبل بطريقة موضوعيّة؛ ولكن، عليه من ناحية أخرى، أن يتجنّب كلّ ازدراء بالمادّة، وكلّ تركيز متطرّف على الإنسان، لأنّهما يقودان إلى اعتبار العالم غير البشريّ عديم الأهميّة.

على ضوء هذه التوضيحات التفسيرية، ماذا يمكننا أن نقول عن مستقبل العالم، وعن مسيرة التاريخ، وعن إمكانيّات وواجبات الإنسان تجاه هذه المسيرة؟

بالتأكيد، لا تعني نهاية العالم دماره، بل اكتماله. هذا ما يفرضه الإيمان بالخلق. إذا كان العالم من عمل إله يخطّط بحكمة، ويقبل ما يخلق، فلا يمكن أن تقوم نهايته على دماره أو على عدم جدواه. في ما يخصّ مستقبل البشريّة، يدعم لاهوت العهد والوعد هذا التوجّه. فالوعد مع البشر، يربط الإنسان بخالقه. تعني سيادة الله خلاص البشريّة، لذلك يتضمّن الإيمان بهذه السيادة الرجاء باكتمال التاريخ البشريّ النهائيّ. بالنسبة إلى المسيحيّين، سيتمّ الاكتمال النهائيّ مع عودة يسوع المسيح الثانية، ممّا يعني أنّ شكل العالم المستقبليّ أصبح منظوراً مسبقاً في حياة يسوع وقيامته. ففيه تتجمّع آمال الشعب، ومعه تشكل صور الرجاء النهيويّ جزءاً من تاريخ البشريّة. ما هو أساسيّ ليلبّغ هذا العالم كماله، نستنتجه من ممارسة يسوع، ومن رجائه، ومن وعده. فنقده النبويّ، وإرشاداته، ومجادلاته، تقول لنا إنّّه لا يمكن للعالم أن يكتمل في شكله الحاليّ. لذلك لا يحمل هذا الاكتمال شفاء المرضى، وعزاء المحزونين، واستقامة العرج فقط، بل أيضاً دينونة العالم. سينال المسحوقون إنصافاً أمام المتسلّطين، وسيُزال القناع المخادع، ولن يكون هناك من بعد مكان للأناييّة.

إلى ذلك، يحتوي الإيمان بالخلاص والرجاء على فكرة الاستباق. فالاختبارات الفردية الجيدة، والنجاحات الجزئية الخيرة، تستبق كلّها المستقبل المرجو. في هذه الاستباقات، نختبر التجاذب بين ما هو مختبر «الآن»، وما لم يحدث «بعد». من هنا، يبقى الرجاء حيًا في اختبارات خيرة، يفسرها الإيمان كبدايات الاكتمال النهائي.

في انتظار المجيء الثاني، يتركز الرجاء المسيحي على شخص يسوع المسيح. هذا ما تعبّر عنه المرحلة الجديدة من تاريخ الخلاص، تلك التي ابتدأت مع يسوع المسيح، والمسمّاة «الزمن النهائي» أو «الأزمنة الأخيرة». فمع بدء الاكتمال النهائي، وعلى التاريخ، من الآن وصاعدًا، أن يجعل خاصته، ما كان قد ابتدأ مع يسوع. لا تقول عبارات «الزمن النهائي» و«الأزمنة الأخيرة» شيئًا عن مدّة التاريخ المتبقية أمامنا، بل عن نوعيته. لذلك، نحن نفهم الحاضر بطريقة أفضل، إذا ما نظرنا إليه على ضوء هذا المستقبل، وإذا ما تصرفنا على هذا الأساس. الله بذاته يضمن النهاية الجيدة لما كان قد بدّاه.

لكنّ هذا لا يعني أنّ الإنسان مجرد مشاهد للتاريخ. فالرجاء هو، في الوقت عينه، الثقة بمواعيد الله، والمساهمة في تحقيق المستقبل المرجو. في هذا الإطار، نلاحظ أنّ كثيرًا من الوعود البيبلية، تحتوي على الدعوة إلى التصرف، وإلى العمل بمقتضى الوعود. فحريتنا البشرية تتحقّق عندما نترك روح الله يملأ نفوسنا، ويسندها. هكذا يصبح اكتمال الخليقة اكتمالًا يحققه الله من الداخل.

يقول راشر، «بصفته محرّك البداية والغاية، الله هو مستقبل الإنسان وتاريخه المطلق». فحيث تكون الحرية ممكنة، ويُفسّح مكان للحياة، وتُقام العدالة، وتفتش الشعوب سوية عن السلام، والمصالحة، والمحبة، ويخفّ الخوف من الموت، هناك تتحقّق خطوات على طريق الاكتمال النهائي. هكذا يرتدي الرجاء شكلًا تاريخيًا وأعمالًا ملموسة: في البحث عن الأرض الموعودة، وفي إقامة النظام الاجتماعي. وبما أنّ صور الرجاء، ليست وصفًا نهائيًا لمستقبل مكتمل، فليس مسموحًا إعطاء أية غاية ملموسة بُعدًا مطلقًا. ففي أحسن الأحوال، كلّ غاية تظهر جزئية، وعلينا بالتالي، أن نصحّح باستمرار الوجهة التي نعمل فيها.

في هذا المعنى، يحتوي الرجاء المسيحي على يوطوبانيات، اتخذت شكل صورٍ لمستقبل رسمها الفكر البشري، صور تقلق التاريخ، وتدفعه نحو الأمام، من حيث إنّها صور عالم لم يتحقّق بعد، عالم لا يزال موضوع رجاء. لكن، علينا التحفّظ تجاه هذه اليوطوبانيات، ومراجعتها باستمرار، على أساس الحبّ الذي يجب أن يوحى عمل الإنسان في العالم،

ويحدّد علاقته بالآخر. لأنّه بذلك تتحقّق معجزة الحبّ، ويعطي الله ذاته للإنسان. هذا ما يمكننا من تحديد علاقة المعاديّة بالسياسة.

بما أنّ الاكتمال النهائي لا يتضمّن فقط خلاص كلّ فرد، بل خلاص العائلة البشريّة بأسرها، يرتدي الرجاء المسيحيّ بعداً سياسيّاً أيضاً. إنّ يلاحظ الفارق بين الظروف المعاشية والمستقبل الموعود، ويفتّش عن طرق لتقليل هذا الفارق، ويقف بوجه الحركات التي تبعد عن الغاية. فمن جهة، على المسيحيّين أن يعملوا سياسيّاً، وأن يقرّروا الصالح بramer ملموسة؛ ولكنهم لا يستطيعون، من جهة أخرى، أن يعطوا أيّ برنامج سياسيّ قيمة مطلقة. كما أنّهم لا يستطيعون الترويج لأيّ نظام سياسيّ، أو اجتماعيّ، على أساس أنّه نهائيّ. فالإيمان بأنّه الله نفسه من يضمن الاكتمال، يحرّر من حمى النجاح، ويساعد على تحمّل اختبارات اليأس والفشل. إنّ ذكرى قيامة المصلوب، تخلق المقدرة على مواصلة الرجاء، وبالتالي، على الالتزام في سبيل عالم أفضل. كما أنّها تساعد على مواجهة شكليّ اليأس الأساسيين: الاستسلام والعنف.

أخيراً، وانطلاقاً من الإيمان باكتمال الخليقة النهائيّ، لا يمكننا أن نقوم بأيّ عمليّة تشخيص لتطوّر التاريخ البشريّ. إذا كان لا بدّ من وصف تاريخ أرضنا والبشريّة، فهذا ممكن في توجّه الرجاء المسيحيّ. لكنّ الرجاء بالاكتمال، لا يتعلّق لا بفكرة التطوّر، ولا يفرضها. لا يمكننا المعاديّة من تصوّر أنّ البشريّة المكتملة شيئاً فشيئاً ستصل إلى المستقبل الموعود، إذا ما سار التاريخ في صعود وهبوط؛ أو حتّى إذا ابتعد أكثر فأكثر عن غايته. لكنّها تفرض المتطلبات الأخلاقيّة في السير نحو النهاية المرجوة، حتّى وإن كانت لا تضمن بأنّ الخطي المحقّقة، في هذا الاتجاه، ستكون إيجابية.

٤. بعض أفكار حول مصير الإنسان النهائيّ

في ما يخصّ موت الإنسان، تطلق المعاديّة المسيحيّة أربعة تأكيدات: (١) على البشر جميعهم أن يموتوا؛ (٢) يعني الموت نهاية حالة المسيرة (الحجّ)؛ (٣) الموت هو نتيجة الخطيئة وعقابها. (٤) الموت هو حدث يتمّ في وجود الإنسان وعليه تحمّله بصفته من عمله. بالتالي، لا يفهم الموت على أنّه انقطاع، وهدم، وحدث يمسك بالإنسان من الخارج، بل اكتمال فاعل، وولادة متنامية، وامتلاك كليّ للشخص البشريّ. وبدلاً من اعتبار ساعة الموت ساعة غير اعتياديّة، على المؤمن أن يفكر «بأعمال الموت» طوال حياته. فالحياة الأكثر عمقاً هي تلك

التي تُعاش في الحب. لكنّ الحب يعني إلزام الحياة، وإعطاء الذات، والثقة. يقال هذا سواء عن الموت في آخر الحياة، أو عن الموت خلالها. أن نموت يعني أن نحيا بحب للآخرين. أمّا الموت في نهاية الحياة فيعني تسليمًا كليًا بين يديّ الله، واكتمالًا نهائيًا للحب الذي عشناه خلال حياتنا.

في ما يخصّ القيامة، يعلن الإيمان المسيحيّ أنّ الله يقيم كلّ الإنسان لحظة الموت. ليس هناك، إذًا، ضرورة لتصور زمن وسيط بين الموت والقيامة، فيه توجد النفس من دون الجسد. هذا هو تصور جوزف راتنغر، (البابا بندكتوس السادس عشر)، الذي ينطلق من التعارض الموضوعي بين الرجاء المسيحيّ بالقيامة، وفكرة الخلود الهلّينية، ويتقدّ إحلال ازدواجيّة «النفس-الجسد» اليونانية، محلّ التعارض الذي يقيمه الكتاب المقدّس بين الخليقة والخالق. ليس الإنسان خالداً بحدّ ذاته، بل كمُحاور لله. أن يكون الإنسان في ذاكرة الله، فهذا ما يجعله يحيا إلى الأبد. تدخل هذه العلاقة مع الله في تحديد الإنسان نفسه؛ وهذا ما تشير إليه عبارة «نفس الإنسان» التي تقول بأنّه «مُحاور الله».

بحسب المفهوم المسيحيّ، يتضمّن الاكتمال النهائيّ الدينونة أيضًا. كلّ فرد سيّدان، واللقاء مع الله هو ساعة الحقيقة، لحظة قطاف الحياة. تنحو المعادية المعاصرة نحو خطوط أكثر شخصيّة في مقارنة دينونة الإنسان. في الحقيقة، يحكم الإنسان على ذاته مسبقًا في طريقة عيشه، وفي لقائه مع ذلك الذي هو الحقيقة بذاتها، تظهر حقيقة حياته جلّية. لذلك، يتكلّم اللاهوت المعاصر على «دينونة ذاتيّة» التي لا تعني أنّ الإنسان هو مرجعيّة ذاته الأخيرة. فالنور الذي يفتح أعيننا على حقيقتنا، لا يأتي منّا. فقط في اللقاء مع الله، يكتشف الإنسان ما يوجد في داخله. ليست العقوبة عقابًا مُنزلاً من الخارج (على مقياس العدالة الأرضية)، بل نتيجة مؤلمة للخطيئة بحدّ ذاتها، والمُأْ نابعًا من طبيعة الفعل.

بالتطهير ما بعد الموت، يقصد لاهوت المعادية الكاثوليكيّ حدثًا أبعد من حدود الموت، تُزال فيه بقايا الخطيئة من الإنسان. فالإنسان غير الناضج بعد للمشاركة مع الله، يقاد إلى الكمال في عملية مؤلمة. صحّح هذا اللاهوت بعض التصاویر الشيئية والمكانيّة للمُطهّر، وأحلّ محلّها مقولات شخصية. لا يجب تصوّر المطهر مكانًا، بل حدثًا يتحقّق في الإنسان. في اللقاء مع المسيح الديان الرحوم، تنحلّ ترسّبات الإثم، وتختفي الأنانية. التطهير هو ألم في سبيل الاكتمال. إنّه ألم مطوّب، لأنّه يحرّر، ويكمل، ويزيل بقايا الخطيئة التي أصبحت جزءًا من الأنسا البشرية. من هذا المنظار، يبدو واضحًا كيف يغذّي الكلام على التطهير

الرجاء المسيحي. يمكن للإنسان أن يرجو تحرره، بعد الموت، من الخطيئة الموجودة فيه، ومن استعبادها له، ومن تشويهها لجوهره. على الرغم من نقائصي، سأضحى، في نهاية حياتي، ذاك الذي طالما أردت أن أكونه.

أخيراً، يبقى الكلام على الهلاك الأبديّ الكلام الأكثر صعوبة في المعاداة المسيحية. مع ذلك لا يمكن لهذه الأخيرة أن تتحاشى الكلام على إمكانية أن يفشل الإنسان نهائياً في مسألة اكتماله، وإن كانت لا تقدم ذلك كموضوع إيمان، بل كخلفية مظلمة، عليها ينشأ الرجاء. تشير تسميات الجحيم إلى طابعه السلبي. فالجحيم هو نقيض السماء. إنه فقدان للسعادة الأبدية، وعدم اكتمال للرجاء. يمكننا وصف الجحيم كفشل نهائي للحياة، وإقصاء عن الشراكة مع الله ومع الخلائق، وتصلب في الرفض، ونقص في الحب. لا يجب اعتبار هذه السلبية عقوبة منزلة من الخارج، بل انحرافاً ينتهي إليه الإنسان بسبب رفضه الدائم والجذري لله. لذلك يحذر الكلام على الجحيم الإنسان من أن يجعل من نفسه غير قادرة على الحب، ويذكره بأنه قادر على أن يخلق لذاته عالماً فيه تضحي الحياة مع الآخرين عذاباً فقط. وبما أن الإنسان مخلوق بحب ولحب، يعني مثل هذا الوضع أكبر ألم يمكن تصوّره. لكن هل تشكل فكرة أن أناساً يحضرون لأنفسهم الجحيم، جزءاً ملزماً من الإيمان المسيحي؟

يتجنب اللاهوت المعاصر الجزم في هذا الموضوع. يمكن لفكر اللاهوتي المستنير كارل راهنر أن يفيدنا في هذا المجال. يقدم راهنر الإنسان على أنه «الكائن القابل للخطأ». فخلال تاريخه، على الإنسان أن يتعامل مع إمكانية أن يرفض الله نهائياً، وبالتالي، أن يهلك. هناك إذاً، إمكانية أن يهلك الإنسان أبدياً، لأنه من دون ذلك، لا تستقيم جدية تاريخ حياته الحر. لا يمكننا أن نحرم الإنسان من خطورة قراراته، ومسؤوليته تجاه حياته.

في اعترافنا بالحياة الأبدية، نعترف بأن العالم والإنسان يصلان إلى الكمال بنعمة الله في يسوع المسيح. لا بد لنا من التمسك بهذا الرجاء أمام إمكانية الفشل النهائي. للأسف، تبقى هذه الإمكانية محتملة، طالما بقي هناك بشر على الأرض. لكن الإيمان لا يمكننا من القول أين ومتى وكيف تصبح هذه الإمكانية حقيقة. يبقى محور رجائنا، وموضوع صلاتنا، وغاية وجودنا: الحياة الدائمة مع الله.

رسالة «زاد المسافر»

صدر المتألهين الشيرازي

تشتمل رسالة «زاد المسافر» على اثني عشر مبدأً في إثبات المعاد الجسماني. ولا تخرج النظرة إلى المعاد عن الأسس التي بُنيت عليها الحكمة المتعالية. فالأسماء الإلهية حاكمة على المظاهر الوجودية ومنها النفس الناطقة. من هنا، تمتلك النفس، في حركتها الجوهرية من مبدئها إلى معادها، حالات اشتداد، وإن كانت حقيقتها ثابتة في مراتب الاستكمال. هذا علماً أن الحركة تقع في النفس والبدن معاً إذ هما، بحسب المراتب، أصل واحد. بالتالي، عندما يُحشر البدن، فهو عينه البدن الذي كان في الدنيا، ماهيةً وعقلاً وعُرفاً.

تقديم بقلم جلال الدين الآشتياني^(١)

تشتمل الرسالة التي بين أيدينا على أبحاث هامة في المعاد الجسماني طبق طريقة صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، قدس الله لطيفه.

وتجدر الإشارة إلى أن لصدر المتألهين أسلوباً وطريقاً خاصاً في جميع الأبحاث والمسائل الفلسفية والحكمية المعقدة. وكذلك يمتلك مشرباً خاصاً في مسألة المعاد، يقوم على دراسات وتحقيقات كانت من نصيبه في الحكمة الإلهية المتعالية.

إنّ الذي وضّحه صدر المتألهين، وتحدّث به، حول مسألة النفس، وظهورها، وكيفية ارتباطها بقواها الظاهرية والباطنية، وكيفية وجود القوى الظاهرية والباطنية، وكيفية تأثير

(١) قام السيد جلال الدين الآشتياني بتحقيق رسالة «زاد المسافر» لملاً صدرا، ونشرها، مع شرح مسهب، وعرض واف للمذاهب المختلفة فيما يخص موضوع المعاد، في الكتاب الموسوم: شرح برزاد المسافر، تحقيق جلال الدين الآشتياني (قم: بوستان كتاب، ١٣٨١ هـ. ش). الكتاب بالفارسية فيما خلا متن الرسالة الواردة في الصفحات ١٧ إلى ٣٥، ونحن نشرها فيما يلي دون أدنى تعرّف، إذ لم تصدر باللغة العربية بعد؛ وقد أوردنا المقدّمة التي كتبها جلال الدين الآشتياني (الصفحات ١١ إلى ١٤) مترجمة إلى العربية (ترجمة الدكتور علي الحاج حسن) عسى أن تغيد في موضوعة الرسالة وبيان أهميتها في السياق العام لمباحث المعاد. المحرّر.

الأفاعيل الصادرة من النفس، وارتباط هذه الأفاعيل بالنفس، وبقاء قوى النفس بعد بوار الأبدان، وغير ذلك من المسائل والأبحاث، كل ذلك مميّز ومختلف بالكامل عن عقائد وأفكار وآراء الحكماء والفلاسفة الآخرين. ويمكن القول، إنّ شخصاً من الحكماء المتقدمين عن صدر المتألهين، سواء كان إشراقياً أو مشائياً، لم يتمكن من أداء المطلب حقّه كما فعل هو. لا بل إنّ ما ذكر في كتب الحكماء المسلمين، قبل صدر المتألهين لا يصل إلى مستوى ما كتبه ودوّنه هو، سواء لناحية الكمّ أو الكيف، حتّى إنّ البعض منهم ارتضى في العديد من المسائل الهامة بالإجمال والابهام.

ويعتمد المعاد الجسماني، والمعاد الروحاني، عند صدر المتألهين على جملة من الأصول والمباني التي رفضها الفلاسفة قبله، أو أنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى كنه المسائل، أو أنهم لم يقفوا على علاقتها بهذه المسألة.

يعتبر بحث الحركة الجوهرية، والتحقيق الكامل في هذه المسألة، وكذلك القواعد التي يتوقّف عليها الاشتداد في الجواهر، أساس المعادين الجسماني والروحاني، ويتوقّف هذا الأصل على توضيح وبيان وحدة أصل الوجود، ولزوم وقوع التشكيك في مراتبه، وإنكار التباين، وتحقيق أنّ الإنسان المتحرّك إلى الآخرة يمتلك حالات اشتداد وثبات وبقاء في جميع المراتب. والمرتبة العالية هي بعينها المرتبة الدانية بحسب الماهية، والفرق في كيفية الوجود، هذا الوجود المحفوظ أيضاً في جميع المراتب^(٢). والوجود المتحرّك من مرتبة إلى مرتبة أخرى، ثمّ إلى المقام الأتمّ، ينحفظ فيه وحدة الأصل، وهو ذو عرض عريض. وحقيقة الإنسان باقية، ماهيةً ووجوداً، في مراتب الاستكمال. وهذه الحركة الاشتدادية تقع في النفس والبدن. والبدن يبقى على نحو الإبهام في نشأة الدنيا، وكذلك نشأتي البرزخ والآخرة، ويتعيّن ويتشخص بتعيّن النفس وتشخص الروح.

على هذا الأساس، فالبدن والنفس، بحسب المراتب، أصل واحد هو مصداق البدن والنفس في جميع النشآت، والفرق بالكمال والنقص، وليس بشيء آخر. لذلك أصرّ صدر المتألهين على أنّ البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور، وذلك ماهيةً ووجوداً وعرفاً وعقلاً وشرعاً. لذلك رفض القول بالمثلية. يقول صدر المتألهين

(٢) لعلّ من أبرز الأصول والمقدمات المذكورة في المعاد الجسماني هي إثبات التجرد البرزخي - في قوسى الصعود والنزول - وتحقّق الأجساد والأجسام بالوجود الأخرويّ، ووجود الصور الجسمانية الباقية في نشأت الدنيا والبرزخ والآخرة، وحفظ الوحدة في مراتب ودرجات الدنيا والآخرة.

مصرّحاً: «البدن المحشور يوم النشور، عين البدن الموجود في دار الغرور والدنيا».

وقد عمدتُ إلى تدوين مجموعة من الحواشي على مختلف أبحاث النفس وأبحاث المعاد المعقّدة. وبدأت في وقت مبكر، من خلال البحث الفلسفي، وحضور درس الأساتذة، بتدوين المطالب الهامة، حتّى إنّ الكثير من المسائل الدقيقة والهامة حول النفس قد حفظتها عن الأساتذة الذين استفدت منهم. وقد ساهمت هذه الأمور في التأليف والتدقيق.

عند تدريس أبحاث النفس، حاولت جمع ما كان متفرّقاً في كراسات، أو ما كنت أحفظه، فخرج على صورة تعليق على الشواهد، وعلى أبحاث النفس من كتاب الأسفار، ثمّ أخرجت ذلك على شكل رسالة في المعاد، ورسالة في عالم المثال، وقرّرت العمل على نشر كتاب مفصّل حول مبحث النفس.

لم أكتف، عند المطالعة، بالكتب الدراسية على الإطلاق، بل حاولت جمع الكتب والآثار والرسائل التي تركها العلماء والمحقّقون بعد صدر المتألهين وقمت بمطالعتها بدقّة.

ولا يخفى على أحد وجود الكثير من الآثار والرسائل الهامة والنفيسة التي تركها المحقّقون بعد صدر المتألهين، وهي موجودة في المكتبات. وما يؤسف له أنّ عدم الرجوع إلى تلك الآثار، وعدم اطلاع الخواصّ على مساعي المتأخرين في الحكمة والعرفان، وعدم اهتمام البعض بالآثار الهامة لهؤلاء العظماء، كلّ ذلك أدّى إلى فقدان الكثير منها.

وقد عمّكت من الحصول على رسائل نفيسة من حكماء وعرفاء المرحلة الصفوية، وكذلك الأخبارية والزندية والقاجارية^(٣). وقمت بنشرها في المجلّدات الثالث والرابع والخامس من كتاب «مختارات فلسفية»، وطبعّت البعض منها بشكل مستقل. طبعاً، فإنّ الاهتمام بآثار المتأخرين لا يمنع من طباعة ونشر آثار العرفاء والحكماء المتقدّمين على القرن الرابع.

بالإضافة إلى ما تقدّم، فإني أمتلك العديد من الآثار الهامة التي تركها عرفاء القرون

(٣) جمعت العديد من الآثار النفيسة والهامة، والتي تعود لعرفاء وحكماء بارزين ومن حملتهم القاضي سعيد القميّ (من تلامذة مدرسة الملا محسن الفيض الكاشاني، والملا عبد الرزاق اللاهيجي، والملا رجيعلي التبريزي)، والميرزا حسن اللاهيجي، والفقيه والحكيم البارغ السيد محمد الإصفهاني، المعروف بالفاضل الهندي، وهو مؤلّف كتاب كشف الغام في الفقه، والملا محمد صادق الأردستاني، والأخوند الملا نعيم الطالقاني، والملا عبد الرحيم الدماوندي، والملا نظر عليّ الجيلاني، والأخوند الملا عليّ النوري، والملا إسماعيل الأصفهاني ومعاصره الملا إسماعيل واحد العين، والأخوند الملا رضا التبريزي، والملا زين العابدين النوري، والملا محمد صادق اللاهيجي، والملا عبد الله الزنوزي وآخرين من العلماء والأفاضل حيث سنعمد إلى طبع ونشر آثارهم.

السابع والثامن والتاسع، حيث أبذل جهدي في إعدادها للنشر^(٤).

أما الأثر الذي بين أيدينا فيشتمل على أصول وقواعد تحقيقية في مسائل المعاد، وكيفية ظهور النفس، وكيفية الوجود الأخروي، ورجوعه إلى الحق الأول وفنائه في مبدئه وغايته الوجوديين، حيث قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(٥).

فرقتي لو لم تكن في ذا الشكون لم يقل: إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

وأشرنا في النهاية، إلى بحث المعاد طبق طريقة الموحدين من علماء الشريعة - الذين هم العرفاء الحقيقيون، سواء كانوا يُسمَّون بذلك أو لا - على أساس أن هذه الجماعة تتحدث حول مسألة المعاد طبق نصوص الكتاب المجيد، والسنة النبوية، وهؤلاء من الذين يجعلون الأسماء الإلهية حاكمة على المظاهر الوجودية - من جملة ذلك، النفس الناطقة الإنسانية في ابتداء وانتهاء الوجود - وبذلك اختص هؤلاء العلماء بأهم الدراسات في علم النفس.

وتبرز أهمية صدر المتألهين، في مباحث النفس والنشأة المتعلقة بها، من أنحاء وجود النفس في النشآت السابقة على عالم الطبع والمادة، أي الوجود الإلهي، والعقلي، والبرزخي، ومراتب الوجود الدنيوي للنفس، ودرجات وجودها الأخروي، من عالم المثال، وعالم العقل، ومقام فناء النفوس في مبدأ الوجود، حيث كان نصيبه في هذه الأبحاث أكثر ممن سبقه، على أساس إحاطته الكاملة بالمشارب الفلسفية المختلفة في هذا الخصوص، ومطالعاته الواسعة لآثار العرفاء وتضلعه التام في طريقة الموحدين. لذلك كان لأبحاثه في النفس، وبالأخص بحث المعاد، الأرجحية على آثار كامل العرفاء والحكماء ممن سبقه. ويُعتبر سفر النفس، في الأسفار الأربعة لصدر المتألهين، من أهم وأعمق الأبحاث المقدمة في هذا الخصوص. وقد صرح فيه بأن العقل النظري عاجز عن إدراك أوليات الأمور الأخروية.

وقد عمدنا، في هذه الرسالة، إلى ذكر الدراسات الموجودة حول نشأة ما بعد دنيا النفس، والكثير من أبحاث الوجود السابق على النشأة الجسمية للنفس مستفيدين، في

(٤) يعتبر شرح سعيد الدين محمد الفرغاني على تائيه ابن الفارض من الآثار الهامة في التصوف، وقد دون في القرن السابع في مدينة قونية التركية باللغة الفارسية. وهذا بحث ذاته يحكي عن أهمية اللغة الفارسية، ووجود عدد كبير من علماء إيران ومفكراتها في الحوزات العلمية لذاك العصر.

يمكن الحديث، في تلك المرحلة الزمنية، عن أسماء لمفكرين مسلمين هامين شاركوا، بجدارة وعمق، في حوزة صدر الدين الرومي العرفانية، ومن أبرزهم عبد الرزاق الكاشاني، وواحد مرافقه، والعراقي والعلامة الشيرازي وآخرين. في هذا العصر، أيضاً، كان جلال الدين الرومي يعيش في قونية.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٥٦.

ذلك، من إشارات ونصوص الكتاب الشريف والسنة النبوية وأحاديث المعصومين، ثم أقمنا البرهان على كل ذلك.

في النهاية، أشير إلى ما قمت به من شرح الأصول والمقدمات التي ذكرها صدر المتألهين لمسألة المعاد. وقد طبعت رسالة «زاد المسافر» في البداية ليكون فيها الفائدة للطلابين.

متن رسالة «زاد المسافر»

الحمد لمن منه البداية، وإليه الإعادة. والصلاة على من بذاته اتّصلت دائرة الوجود، وبكماله تمّت قوس الصعود، إلى الحقّ المعبود، وله المقام المحمود، محمد وآله هداة الخلائق إلى سبيل المعرفة والشهود، ووسائل إلى باب الرحمة والوجود.

أمّا بعد، فيقول أقلّ المعتصمين بحبله المتين، محمد بن إبراهيم - المدعوّ ب: صدر الدين الشيرازي: أريد أن أذكر في هذه الرسالة قولاً وجيزاً يشير إلى تحقيق القول في مسألة المعاد الجسماني الذي عبّرت قوّة أفكار العلماء عن إثباته بالدليل العقليّ، وكلّت أذهان الفضلاء عن الإيمان به إلّا عن طريق السمع النقليّ، وغاية ما ذكره في تحقيق الأحوال المذكورة في لسان الوحي والنبوة من الصّور الأخروية أنّها متعلّقات بأجسام سماوية أو أشباح مثالية في مظاهر مادّية، وهي غير موجودة في الأعيان، بل هي في الأذهان، أو أنّها تمثيلات مُؤوَلّة تراد بها المعاني العقليّة دون الصّور الجزئية الخارجيّة.

فاعلم: أنّ إثبات هذا المطلب الشريف يحتاج إلى تحقيق أصول ومقدمات أثبتناها في كتبنا العقليّة سيّما الأسفار الأربعة، ببسط لائق وبرهان فائق وبيان واف وتفصيل كاف، لكن نكتفي هاهنا بذكرها على سبيل الحكاية؛ تشويقاً لقلوب الطالبين وانعطاش السالكين؛ وتهيجاً لخواطرهم وأنظارهم؛ وتحريكاً لنفوسهم وقوّة أفكارهم في طلب الحقّ واليقين، وهي هذه:

الأوّل: أنّ حقيقة كلّ شيء هي نحو وجوده الخاصّ به دون ماهيّته، وأنّ الموجود في الخارج من كلّ شيء هو نحو وجوده لاشيئته، وليس الوجود - كما توهم - من المعقولات الثانية ولا من الأمور الاتزاعية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج، بل حقّ القول فيه أن يقال، إنّ من الأمور العينية التي لا يحاذي بها أمر ذهنيّ.

الثاني: أنّ تشخّص الشيء أعني هويّته المخصوصة أيضاً عين وجوده، والوجود والتشخّص متحدان ذاتاً ومتغايران عنواناً واعتباراً. وأمّا المسمّى عند القوم بالعوارض المشخّصة، فهي ليست إلّا لوازم وأمارات للهوية الشخصية، باقية لا بعينها، بل على سبيل البدليّة، ولكلّ منها عرض من حدّ إلى حدّ كعرض المزاج المتبدّل أعداده، وربما يزول المتبدّل بالكلّيّة والشخص هو بعينه، كما في أفراد الإنسان.

الثالث: أن الوجود مما يقبل الأشد والأضعف لذاته، بمعنى أن حقيقته حقيقة واحدة بسيطة لا جنس لها، ولا فصل، ولا تركيب فيها - لا خارجاً ولا ذهنياً - ولا اختلاف بين أعدادها في مميّز فصلّي أو عرضي مصنّف أو مشخّص زائد، لا اختلاف بينها إلا بالتقدّم والتأخّر، والشدة والضعف، أعني الكمال والنقص، إلا أن المفهومات الصادقة عليها المنتزعة في كلّ مرتبة من الشدة والضعف متخالفة، وهي المسماة بالمهيّات. ولأجل ذلك يقال: إن مراتب الأشد والأضعف أنواع متخالفة.

الرابع: أن الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعّف، وأن الجوهر في جوهريته يقبل الاستحالة الذاتية والحركة الجوهرية، ومعلوم أن أجزاء الحركة الواحدة وحدودها ليست موجودة بالفعل متميّزة، بل كلّ (بل الكلّ [في نسخة أخرى: خ ٥]) موجود بوجود واحد، وليس شيء من تلك المهيّات - التي بإزاء المراتب الموجودة - موجوداً هاهنا بالفعل على وجه التفصيل، بل على وجه الإجمال كما في أجزاء الحدّ على ما أوضحناه في مقامه.

الخامس: أن الصورة في كلّ مركّب هي أصل حقيقته التي بها هو هو، وأمّا المادة وحرركاتها. وكذا مبدأ الفصل الأخير لكلّ ماله أجناس وفصول - من المهيّات البسيطة أو المركّبة - هو أصل ذاته، وسائر الأمور المسماة بالأجناس المرتبة والفصول المتنوعة هي توابعه ولوازمه غير المجعولة بجعل مستأنف، وكذا ما بإزائها - من المواد والصور في الماهيات المركّبة - هي من آثاره وتوابعه وفروعه.

وإذا جردت النظر إلى ذات تلك الصور، وجدتها بذاتها منشأ تلك اللوازم وفاعلها وعينها الجمعيّ ومصدق حمل معانيها^(٦) وماهيّاتها، وإن كانت الصورة تفتقر في حدوثها إلى ضروب من أفراد تلك اللوازم وهي المعدّة لها، لكنّ تلك المعدّات غير هذه اللوازم بالعدد.

وبالجملة، إذا نظرت إلى هوية تلك الصورة الكمالية وجدت هذه الآثار اللازمة متحدةً بها، موجودة بوجودها على وجه اللطف وأبسط وأكمل وأتمّ [من]^(٧) وجوداتها الخاصة المفصلة (المنفصلة - [في نسخة أخرى: خ ل]).

السادس: أن هوية البدن وتشخصه إنّما يكونان بنفسه لا بجزءه، فزيد - مثلاً - إنّما هو زيد

(٦) حمل معانيها، [في نسخة أخرى: خ ل].

(٧) أضيف بمقتضى السياق.

بنفسه لا يبدنه، ولأجل ذلك يُسمّى^(٨) وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية، موجودة فيه، وإن تبدلت أجزاؤه، وتحولت لوزامه من: أئنه، وكمه، وكيفه، ووضع، ومناه، كما في مدّة العمر، وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعيّة بصورة برزخيّة، كما في المنام وفي عالم القبر إلى يوم البعث، أو بصورة أخرى، كما في الآخرة؛ فإنّ الهويّة الإنسانيّة هي بعينها في جميع هذه التحوّلات والتقلّبات؛ لأنّها على سبيل الاتّصال، إذ لا عبرة بخصوصيات وجوده وحدوده الواقعة في الطريق، وإنّما العبرة في بقائه بقاء نفسه؛ لأنّها صورة التماميّة (صورته التماميّة) التي هي أصل هويّته وتجميع ماهيّته ومنبع قواه وجامع أخلاطه وأعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعيّ، ثمّ مُبدّلها على التدريج بأعضاء روحانيّة وهلمّ إلى أن تصير بسيطة عقلية.

فيإذا سُئل عن بدن زيد -مثلاً-: هل هو عند الشباب ما هو عند الطفوليّة وعند الشيخوخة؟ كان الجواب بطرفي النفي والإثبات صحيحاً باعتبارين: اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو مادة، واعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو جنس. وأمّا إذا سُئل عن زيد الشاب: هل هو الذي كان طفلاً وسيصير كهلاً وشيخاً أم لا؟ كان الجواب واحداً وهو أنّه نعم.

والفرق بين المادّة والجنس المذكور في كتب المنطق وفي مباحث الماهية من الفلسفة الأولى، وهو كالفرق بين الماهية المأخوذة لا بشرط الخلط والتجريد، والمأخوذة بشرط التجريد، وهكذا الفرق بين الفصل والصورة والنوع، والموضوع والعرض والعرضيّ، والذات والذاتي، والجزء والجزئي، فكلّ من هذه الأمور محمول على الشيء بالاعتبار الأوّل وغير محمول بالاعتبار الثاني.

السابع: أنّ القوّة الخياليّة جوهر غير قائم بشيء من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعيّ، بل هي مجردة الذات عن هذا العالم، وإنّما هي موجودة في عالم متوسط بين العالمين: عالم المفارقات العقلية، وعالم الجسمانيّات المادية الكائنة الفاسدة. وأثبتنا هذا المطلب في كتبنا بالراهين العقلية الساطعة والحجج القاطعة، من أراد الاطلاع عليها، فليرجع إليها.

الثامن: أنّ الصور الخيالية غير حالة في موضوع النفس، وإنّما هي قائمة بها قيام الفعل

(٨) الضمير المستتر راجع إلى البدن.

بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل.

التاسع: أن الإبصار ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليديّة ونحوها - كما ذهب إليه الطبيعيون - ولا بخروج الشعاع - كما رآه الرياضيون - ولا بإضافة إشراقية تحصل للنفس إلى ما في الخارج عند تحقّق الشرائط؛ لأنّ هذه الآراء كلّها باطلة كما بيّن في موضعه؛ بل باختراع النفس صورةً مضاهية للصورة الخارجيّة موجودة لا في محلّ ولا في هذا العالم، بل في صُفح النفس، وللنفس إليها إضافة فاعليّة ونسبة نورية.

وهذه النسبة هي الحرّية بأن تسمّى إشراقية، لا التي ذهب إليها شيوخ أتباع الإشراقيين؛ إذ لا إضافة للنفس إلى الموادّ الخارجيّة المظلمة الذوات إلّا من جهة تعلّقها بالبدن الطبيعي وكلّ إضافة تحصل من هذه الجهة تكون وضعيّة ماديّة لا إدراكية إشراقية. فإطلاق الإضافة الإشراقية على ما ذهبنا إليه أخرى وأوفق.

على أنّنا قد أقمنا البرهان على أن الصورة الماديّة لا يمكن أن تكون مُدرّكة بالذات، وهذا ممّا يشبه أن يكون ممّا وقع فيه الخلاف بين معتبري الفلاسفة، ولهذا ذكرنا: أن كلّ إدراك إنّما يحصل بضرب من التجريد.

«واعلم: أن النفس ما دامت في هذا العالم كان إبصاره^(٩) بل إحساسه - مطلقاً - غير تحيّل؛ لأنّ في الأوّل يحتاج إلى مادّة خارجيّة وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر إليها. وأيضاً التحيّل هاهنا غير المشاهدة إلّا في بعض الأحيان وعند الرؤية، وأمّا عند خروج النفس عن غبار البدن وانسلاخها من هذا القشر انسلاخ الحيّة عن جلدها، فلا فرق حينئذ بين الإبصار والتحيّل؛ إذ القوّة الخياليّة - وهي خزانة الحسّ - قد قويت، وزال عنها الضعف والنقص، وارتفع الحجاب، واتّحدت القوى، فيفعل النفس بقوّة الخيال ما يفعل بغيرها، وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحسّ، وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئاً واحداً، فإدراكها للمشتبهات نفس قدرتها عليها وإحضرها إياها؛ بل ليس في الجنة إلّا مشتبهات النفس كما قال تعالى: ﴿... وَفِيهَا مَا تَشْتَبِهُونَ الْآنُفُسُ وَلَهُدَا أَعْيُنٌ...﴾^(١٠).

وفي الحديث القدسي في خبر أهل الجنة: «يأتي إليهم الملك فإذا سلّم عليهم ناولهم كتاباً من عند الله، فإذا فيه: من الحيّ القيوم إلى الحيّ القيوم، أمّا بعد، فإني أقول للشّيء، «كن»

(٩) إدراكه، [نسخة أخرى: خ ل.

(١٠) [سورة الزخرف، الآية ٧١].

فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء: «كن» فيكون، فقال -عليه وآله السلام-: فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء «كن» إلا ويكون».

العاشر: أن العوالم والنشآت كثيرة وإن كانت دار الوجود واحدة؛ لأنها مع تعددها محيطة بعضها ببعض، وجملتها منحصرة في ثلاث نشآت:

أدناها هذا العالم المادي، المستحيل، الكائن، الفاسد، ذو الجهات والأوضاع وهو عالم التضاد والتزاحم ويلزمه الدثور والانقضاء، فكذا كل ما يوجد فيه أو تعلق به يلحقه الزوال والشتات والانقطاع.

وأوسطها عالم الصور المقدارية المجردة عن المادة القابلة للمتضادات، الحاملة للإمكانات والاستعدادات.

وأعلىها عالم الصور العقلية والمثل الإلهية، فالأولى دار الدنيا التي لا قرار لها ولا بقاء. والأخيران -كلاهما- باقيات لا زوال ولا انقطاع لهما. أحدهما منقسم إلى جنة السعداء وهم أصحاب اليمين، وإلى جحيم الأشقياء وهم أصحاب الشمال. والآخر عالم القدس وجنة السابقين المقربين ومقصد الملائكة المهيمين العليين.

الحادي عشر: أن الإنسان -من جملة أنواع الخلائق- مختص بأنه قد تكون لواحد منه أكوان متعددة مع بقاء تشخصه بعضها قبل بعض؛ فإن الإنسان الواحد له من مبدأ طفولته كون طبيعي وهو بحسبه إنسان بشري ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصفي ويتلطف، حتى يحصل له كون آخروي نفساني، وله أعضاء نفسانية وهو الإنسان الثاني، ثم قد ينتقل من هذا الكون، ويحصل له كون عقلي وهو بحسبه إنسان عقلي، وله أعضاء عقلية ويقال له، الإنسان الثالث، كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب «أثولوجيا».

واعلم أن هذين الكونين كما يوجدان له بعد الكون الطبيعي، كذلك قد حصل له قبل هذا الحدوث، فإن أفلاطون الإلهي أثبت للنفوس الإنسانية كوناً عقلياً قبل حدوث هذا البدن، وكذا أثبت في شريعتنا الحق لأفراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على هذا الوجود الطبيعي، كما أشار إليه قوله تعالى، ﴿وَإِذْ أَخَذَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾^(١١)، وعن أئمتنا المعصومين -سلام الله عليهم- أحاديث كثيرة دالة على هذا المعنى تذكر أن أرواحهم كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السماوات والأرضين، وأن أبدانهم مخلوقة

(١١) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

من دون تلك الطينة، وكذا أرواح شيعتهم مخلوقة من طينة أبدانهم -عليهم السلام- وأن قلوب مخالفهم مخلوقة من طينة سجين، وقلوب شيعتهم مخلوقة مما خلقت منه أبدانهم. فهذا الخبر وأمثاله صريحة في أن للإنسان كينونة سابقة على هذا الكون الطبيعي.

الثاني عشر: أنه يجب أن يعلم أن معنى ضرورة الموت وكونه طبيعياً ليس كما قرره الطبيعيون والأطباء -من أن القوى الجسمانية لما كانت متناهية الأفاعيل والانفعالات، فلا بد من عروض الفناء؛ لأنه يمكن أن يصدر عن قوة جسمانية أفعال غير متناهية من جهة تجدد الإمداد العلوي، وكذا غير ذلك من الأدلة المبينة على ضرورة نفاذ القوة وانقطاعها -بل سبب عروض الموت الطبيعي استكمال النفس واستقلالها في الوجود، فيتوجه بحرسته وسعيه الجليلي إلى عالم آخر، فإذا قويت ذاتها شيئاً فشيئاً إلى أن صار وجودها نحو آخر من الوجود، قطع تعلقه من هذا البدن بيدن آخر مكتسب حسب أخلاقها وهيئاتها النفسانية، فالذي يعرض له أولاً وبالذات هو حياة ثانية، ويلزم منه ثانياً وبالعرض زوال الحياة الأولى، فالموت واقع بالعرض لا بالذات، وإلا فلا وجه له؛ لكون العدم طبيعياً لشيء؛ إذ الأشياء كلها متوجهة نحو الكمال، مسافرة إلى المبدأ الفعال، لكن الذي ينتهي سفره إلى الغاية القصوى لا يتحقق إلا في بعض الأفراد من نوع الإنسان دون سائر الأنواع، ولو فرض في غيره من الأنواع أنه وصل بسيره الحثيث إلى الحضرة الإلهية فلا بد أن يصل أولاً وبالذات إلى باب الإنسانية، ثم منها إلى الحضرة القدسية؛ لأن حقيقة الإنسان هي باب الله المؤتمى منه.

وبالجملة، لما كانت أفراد الإنسان منذ حدوثها وتكوّنها في التجدد الوجودي والاشتداد الجوهرية والتوجه الغريزي إلى الدار الآخرة، ثم إلى الحضرة القدسية، فلا بد -من هذا التحوّل الذاتي والاشتداد الجوهرية- أن يصل إلى حد من حدود الوجود، ينفصل عن هذا البدن الدنيوي الطبيعي، ويستغني عنه مكفياً بذاته دون حاجة إلى ما تحلّه بتمامه أو ببعض قواه، فيتبدّل بوجوده الدنيوي المادي إلى وجوده الأخروي؛ إذ نسبة الدنيا إلى الآخرة نسبة النقص إلى الكمال، ونسبة الطفل إلى البالغ.

فالإنسان ما دام كونه الدنيوي كالطفل يحتاج بضعف (لضعف) وجوده ونقص جوهره إلى مهبط كالبدن ومكان كال الدنيا وإلى دابة كالزمان، فإذا وصل حده الجوهرية، وبلغ أشده الصوري الأخروي، خرج من هذه الدار إلى دار القرار.

وبإلى هذا الحد من التجوهر والفعلية والاستقلال، وقع الاشتراك بين المؤمن والكافر، والموحد والمشرک والمعطل، وكثير من الحيوانات التي لها قوة الخيال بالفعل. ولا منافاة بين

هذا الكمال الوجودي والاستقلال الجوهرى وبين الشقاوة والتعذب بنار الجحيم والعذاب الأليم وأكل شجرة الرقوم وشرب ماء الحميم، بل يؤكدُها؛ فإنَّ قوَّة الوجود وتأكُّده والخروج عن الأغشية والملابس المادِّية يوجبان شدة إدراك الآلام وتأذّي الأمراض النفسانية التي وقع الذهول عنها؛ لخدر الطبيعة، والغشاوة على البصيرة، فإذا زال الحجاب حلَّ العذاب. (وعند الصباح يَحْمِدُ القومُ السَّرى).

والقدماء الحكماء ذكروا في حد الإنسان أنَّه الجوهر الحساس الناطق المائت، فجعلوا الموت من تمام الحدِّ الإنساني، وليس المراد به المعنى العدمي، بل بعض الحركة الرجوعية إلى الغاية الأخيرة، أعني الانتقال من الدنيا إلى الأخرى، فهو بهذا المعنى أمر طبيعي يلزمه فناء هذا البدن المادِّي؛ إذ كلُّ متحرك ما لم يقطع جميع الحدود المفروضة الموجودة بين مبدأ المسافة ومنتهاها لا يمكن أن يبلغ إلى المنتهى والغاية القصوى، فالإنسان ما لم يخرج عن الدنيا ولم يقطع جميع الحدود الطبيعية، ثمَّ النفسانية، لم يصل إلى جوار الله، ولم يستحق مقام العبدية، فالموت أول منازل الآخرة وآخر درجات الدنيا، فهو كبرزخ بين الطرفين وحاجز بين الدارين: الدنيا والعقبى، فرمما يصير الإنسان بعد خروجه عن الدنيا محبوساً في بعض البرازخ مدَّة طويلة أو قصيرة، ورمما يرتقي سريعاً بنور المعرفة، أو بقوة الطاعة، (الطاعات) أو بجذبة ربَّانية، أو بشفاعاة الشافعين، وآخر من ينفع (يشفع) هو أرحم الراحمين كما ورد في الحديث.

فهذه أصول وقوانينُ شرحناها وبسطنا القول فيها وأحكمنا بنيانها وشيّدنا أركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة في كتبنا وصحفنا، سيّما «الأسفار الأربعة» فمن تأمَّل فيها تأملاً شافياً مع سلامة فطرته عن آفة الاعوجاج، ورَفَضَ الحسدَ والعصبية واللجاج، لم يَنُقْ له شك ولا ريب في مسألة المعاد، وأنَّ هذا البدن بعينه محشور في الآخرة بصورة الأجساد.

وهذه المسألة من أجل العلوم رتبة وأعظمها شأنًا وأدقها مسلَكًا، قد صرفتُ شطراً صالحاً من عمري وأمدأ مديداً من دهري في الارتياض بالفكر الدقيق، والنظر العميق، والتوخُّش عن صحبة الخلق، والتحلِّي بذكر الله، والتدبُّر في كتابه، والتأمُّل في أحاديث نبوية متفرقة على طريق أهل بيت النبوة والحكمة، سلام الله على الصادع بها وعليهم أجمعين حتى استقام الأمر، وجاء الحق، وظهر أمر الله ونوره وبرهانه من غير استعانة بتعليم الأستاذ أو مطالعة تصنيف، فإني لم أر في وجه الأرض من له خبر من علم المعاد، ولا أيضاً وجدت كتاباً رُسم فيه بيان محقق القول ومحصل الرأي والاعتقاد، في حشر الأجساد والأجسام، ولم أجد أيضاً

في مآثورات مشاهير الحكماء ومسفورات قدمائهم في هذا الباب ما يشفي العليل ويُروي الغليل، ولا في مُلَفَّقات المتأخرين والمتكلمين إلا ما هو من قبيل الظنون والتخمينات، أو مجرد التقليد ونقل العبارات بالروايات والاستناد إلى المحسوسات. والإيمان - لكونه نوراً يقذفه الله في قلب المؤمن - لا يُكتسب من الحسّ، ولا يحصل من رواية أو كتابة أو سماع وشهادة، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

تمّت الرسالة بيد مصنفها الفقير إلى رحمة الله القديم، محمد بن إبراهيم المشتهر بـ: صدر الشيرازي، أوتي كتابهما يمينهما، حامداً لله مقدّساً لمجده، مسبحاً له، مصلياً على نبيه وآله، مستغفراً لذنوبه وسيئاته ومعاصيه وخطيئاته.

المحبة: العدد ٢٢ | شتاء - ربيع ٢٠١١

دراسات وأبحاث

■ العقلانية النقدية في فلسفة
العلم المعاصرة

■ الوعي الزائف في المادية

العقلانيّة النقدية في فلسفة العلم المعاصرة^(١)

خنجر حمية^(٢)

أضحت الفلسفة، بين يدي المسار الذي وصلَ بالنزعة الاختبارية إلى الوضعيات المتحاملة على المتافيزيقا، نظرية في العلم، رائدها التحليل والتحقيق؛ التحليل للبحث في الاتساق المنطقي للغة العلم، والتحقيق للثبوت من تصديق التجربة للمعرفة. وأفضى هذا المسار إلى نفي إمكانية فهم العالم نتيجة العقم الذي أصاب الفلسفة والعلم جرّاه. فكانت انتفاضة العقلانيّة النقدية عند بوبر لتعيد الاعتبار إلى المتافيزيقا بما هي موقف متجاوز للعلم والخبرة الحسية معاً، ولتؤكد على قدرة العقل الخلاقة على النفاذ وراء الطابع الظاهري للعالم الفيزيائي.

١. إرنست ماخ: المثاليّة التجريبية، والتأسيس للإسمية

يصعب وضع ترسيمة واضحة للعناصر التاريخيّة التي ساهمت في تبلور النزعة الاختبارية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ابتداءً من ماخ، وصولاً حتى كون وهانسون. فثمة عناصر تعود إلى الإستمولوجيا الأرسطية التي تركز في جوهرها على الموقف الطبيعي للإنسان، من قبيل الإيمان بواقع موضوعي للإحساسات، أو للانطباعات الحسية، ومن مثل الاعتقاد بأن مفاهيم العقل إنما هي صورة مطابقة لما في الواقع الأنطولوجي للأشياء، وأنّ العقل إنما يقوم بدور مرآويّ ليس إلّا، وأنّ المعرفة هي علم الخبرة الخالصة، تهتمّ ببنية الظواهر على ما تبدّى عليه، وبتصنيفها حسب جنسها القريب وخاصيّتها النوعية، وأنّ الهدف من ذلك هو وصف الواقع بعد إدراكه، ثمّ تصنيفه وتحليله، والانتقال من التعميم البسيط إلى التعميم المنظم، وإرجاع كثرة الحوادث إلى وحدة الفكر، وتأليف الأجناس والأنواع، وبيان وجوه

(١) هذه المقالة بمثابة تمّة للمقالة التي نُشرت في العدد السابق من مجلّة المحبة. انظر، خنجر حمية، «إشكاليّة المتافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة»، مجلّة المحبة (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠١٠)، العدد ٢١.

(٢) أستاذ المنطق والمعرفة في الجامعة اللبنانية.

الشبه والاختلاف بينهما، وتعريفها وتحديد صفاتها العامة الثابتة^(٣). ومثل هذه العناصر سوف تبقى حاضرة في بنية الفيزياء الكلاسيكية زمنًا طويلاً، ثمّ يستعيد نيوتن بناءها وفق نظام شامل للتفسير والفهم، وينظّمها على شكل قوانين أو مسلمّات منهجية لا يستقيم عمل الخبرة، ولا ينهض علمٌ طبيعيّ، من دونها كما سنرى.

وثمة من العناصر ما هو مستمدّ من الحركات الوسطوية، خصوصاً روجر بيكون، الذي امتاز تفكيره بشعور قويّ بأهميّة التجربة وضرورتها. إذ تبرز قيمتها عنده، ليس فقط في كونها تمكّننا من تحقيق النتائج التي تتوصّل إليها العلوم والتأكّد منها، بل كذلك في كونها تؤدّي إلى قيام علم بذاته، متميّز عن سائر العلوم، هو العلم التجريبيّ، مفترضاً أنّ الطريقة التي يقوم عليها هذا العلم هي الاستقرار، وأنّ الحواسّ هي وسيلة الإنسان إلى معرفة العالم. ويندرج في سياقٍ مثل هذا الاتجاه الوسطويّ التيسارُ الإسميّ، الذي جسّده، أفضل تجسيد، وليسم الأوكاميّ، والذي وضع أسس نظرية تجريبية متطرّفة في المعرفة، تفترض المعاني الكليّة إشارات ورموزاً للصفات وكيفيات محسوسة، تُحمّل على أشياء الواقع. وهو اتجاه سيؤدّي، في الإسميّة الفرنسية، إلى إنكار المبادئ العقلية الفطرية، كمبدأ العلّية، إنكاراً كليّاً. ومع هؤلاء، تبلورت نزعة ظاهريّة في المعرفة، تحصر مصدر معارفنا بالواقع المباشر، لا بمعنى الأشياء، بل بمعنى الظواهر المادّية التي تبدّي لنا عبر الخبرة الحسيّة والتجربة^(٤).

لكنّ أهمّ العناصر التي سوف تبدّي في المواضعيّة المعاصرة، ستأتي من فرنسيس بيكون، الذي سنعثّر في تفكيره الإستمولوجيّ على الأفكار الأساسيّة التي يقوم عليها التفكير الوضعيّ المتأخّر برمته، خصوصاً تأكيدُه على الهدف النفعيّ للمعرفة^(٥)، وعلى ضرورة أن يكون العقل مرآة صافية تنعكس عليها الخبرات الواقعيّة، وإشادته بالتجربة، ورفضه القاطع للعقل المريّض، مثلما نجده عند ديكارت وغاليليو اللذين أدركا أهميّة تطبيق الرياضيات على البحث في ظواهر الطبيعة، وجعلوا المنهج الرياضيّ العمود الفقريّ لكلّ بحثٍ علميٍّ حقيقيّ، من خلال اللجوء إلى تصوّرات رياضيّة مجاوزة للخبرة الحسيّة وللتجربة المباشرة، ومركّبة تركيباً عقليّاً يسمح بإمكان معرفة الواقع. فالمسعى الفيزيائيّ كان عندهما مسعى يكون فيه العلم مضطراً، لكي يفسّر، إلى أن يفهم الواقع على ضوء اللاواقع، أو المستحيل

(٣) أرسطو، الطبيعة، الصفحة ٩٠.

(٤) J. Ulino, *La pensée scientifique moderne* (Flammarion, 1969), pp. 168-69.

(٥) صلاح الجابريّ، فلسفة العلم (مؤسسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٦)، الصفحة ١٦ وما بعدها.

واقعيًا، أو أن يربط الموجود بما ليس موجودًا، وأن يبحث في المجرد بما يسمح بإمكان المحسوس الممكن. وهو نزوع سنرى تجذده في جدلية الفكر والواقع عند باشلار كما أسلفنا^(٦). ولقد أفسح غاليلو في هذا السياق مكانة كبرى للاستنباط تفوق ما كان يفسحه لمراقبة الوقائع، ولأجل ذلك نزع صفة الحسم عن كل خبرة مباشرة، واهتم بالعلاقات أكثر من اهتمامه بالظواهر.

إن الروح البيكونية التي نزعنا، على الضد من غاليلو، إلى الاعتداد بالتجربة الخالصة، سوف توجه نيوتن نحو مؤلفه الشهير «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية»، ليعيد من خلاله الاعتبار للاختبارية، مؤكدًا على أن الفلسفة الحق هي التي لا تقول بأسباب غير الأسباب العينية، وأن دور الجسم هو للتجربة فقط، وليس للفروض العقلية وللاستنتاجات الرياضية^(٧)، وأن دور الرياضيات ليس الكشف، بل صياغة ما توصلنا إليه بالملاحظة والخبرة، وبهذا ينخرط نيوتن في دائرة الفيزيائيين الاختباريين الذين يكونون عدااءً شديداً للفيزياء البرهانية الديكارتية، ولرياضوية غاليلو^(٨).

والطموح الذي حرّك جهود نيوتن المعرفية تجسّد في ضرورة إبعاد كل القضايا غير القابلة للتمحيص الاختباري عن دائرة العلوم الطبيعية، ولتلبية هذا الطموح وضع قواعده الشهيرة الأربع معارضاً بها قواعد المنهج عند ديكارت، وهي قواعد ستبلور بدقة الإشكالية الاختبارية التي سيتبنّاها كل الوضعيين فيما بعد.

ولقد وجد هؤلاء، ومعهم أوغست كونت والموسوعيون الفرنسيون، في منهجية نيوتن الرافضة للفروض والمبادئ العقلية، مسوغاً للذهاب إلى عدم جواز الاستناد إلا إلى ما تؤكده الخبرة، وإلى أن العلم يكتفي فقط بإقامة قوانين الظواهر، من غير أن يخوض في التفسير. وهو موقف قاد إلى الاعتقاد بأن ما يجعل العالم عالمًا يقدم العلم، هو روح الدقة والضبط، وأن التزام المنهجية التجريبية يستلزم إنجاز قطعة مع كل منهجية تقوم على الأنساق الفلسفية، وأن الفيزياء الحق هي الفيزياء الاختبارية التي تحصر هدفها في كشف القوانين. في خضم هذه النزعة العلمية سترفض التافيزيقا. وستطرح مسألة المعرفة داخل إشكالية اختبارية تنظر إلى المعرفة على أنها تابعة للواقع ولموضوعاته، وعلى أنها ليست سوى عملية تجريدي

(٦) انظر، خنجر حمية، «إشكالية التافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة»، مصدر سابق.

(٧) Cit. par Koyré, *Du monde clos à l'univers infini* (Gallimard, 1973), p. 278.

(٨) R. Blanché, *La method experimentale et la philosophie de la physique* (Armand-Colin, 1969), p. 85.

للظواهر تماماً هو جوهريّ فيها، وبذلك تصبح انعكاساً مرآوياً للواقع، ويصبح هذا الأخير معيار صدقها وصدق ما تعبّر عنه من قضايا كما بين بركلي^(٩).

وإذا كان تأثير بيكون، ثم فيزياء نيوتن، لا جدال فيه في نشوء الاختبارية الوضعية، فإن تأثير هيوم، ومِل، والتجريبية الإنكليزية، سوف لن يكون أقلّ منه شأنًا. وكذلك ما كان يتبدّى في فكر كانط من تفريق بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، ومن تأكيد على أنّ معرفة الظواهر إنّما تُناط بالحواسّ، فلقد استمدّت من الأوّلين تركيزها الشديد على دور التجربة والخبرة، وإن كانت عارضتهما في نزوعهما النفسيّ الذي يرى أنّ قوانين العلم إنّما هي نتاج خبرة نفسية وشعور، ومن الثاني عجز العقل الإنسانيّ عن معرفة الأشياء، واكتفاءه بمعرفة الظواهر كما تبدّى للحواسّ. واختبارية هيوم ومِل، كما هو معروف، اختبارية ذاتية تركز إلى ضرورة تحليل المعرفة كما تُعطى مباشرة لإحساساتنا وشعورنا الخالص، من دون أية إضافة عقلية، مؤكّدة على أنّ التفكير ينشأ بفعل العلاقات التي ننشئها بين المعاني الكلية الآتية من الإدراكات الحسية، وهي علاقات تخضع في نشأتها لنفس الاعتبار الاختباري، المتمثّل في التشابه والتقارن والتساوق.

وعليه، فالاختبارية النفسانية لهيوم تنزع عن المفاهيم والتصورات كلّ ضرورة، أو لزوم، منطقيّين، وعن المنطق كلّ معيارية، لتجعل منه علمًا يبرهن على أحكام تقويمية وينقدها. أي إنّها نفسانية تنكر استقلال المنطق عندما ترى أنّ الفكر هو مجرد نتاج للطبيعة البشرية، وأنّ العقل لا ينفصل عن الإحساس. وهو اتجاه أتمّه مِل حينما اعتبر المنطق والفكر مجرد امتداد لعلم النفس. إنّها نفسانية توظّف علم النفس في تفسير العقل والمنطق والمعرفة، ليس العقل فيها سوى الشعور والإحساس، وليست قوانين العقل سوى القوانين التي تخضع لها عملية تولّد المشاعر بعضها مع بعض، وبهذا تفسّر كثير من المفاهيم والمعاني بالبحث عن الإحساسات الأساسية التي تدخل في تركيبها^(١٠). فهي اختبارية تعطي الأولوية للوقائع النفسية على المفاهيم والتصورات المنطقية البحتة، وتحيل المعطى الحسيّ والانطباعات إلى مدركات عقلية وتصورات، وتحوّل كلّ تجربة عقلية إلى ظاهرة فيزيائية، أو خبرة نفسية، قائمة على التداعي، كما هو الحال في الصبيّ الذي يحرق إصبعه بالنار، فإنّه يتيقّن أنّه سيحرق إصبعه مرّة أخرى. مجرد تذكر الإحساس المؤلم بالاحتراق.

R. Blanché, ibid, pp. 122-3.

(٩)

(١٠) عبد الفتاح الديدي، النفسية المنطقية عند جون ستوارت مل (مصر: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، الصفحات ٥ و ٧٥.

لقد رفض الاختباريون الوضعيون الاتجاه النفساني هذا، وتبدى ذلك في موقف أوغست كونت الذي أخذ من الاختبارية الهيومية ما وافق نزعه الوضعية، ورفض النتائج الفلسفية المترتبة عليها، وهي تفسير الفهم بالإحالة على أسباب نفسية شعورية، خشية الوقوع في الفلسفة من جديد، فراح يلجّ على الطبيعة الفيزيائية للمعرفة، دون البحث عن أسسها النفسية^(١١). وفي نفس السياق سوف يتبلور تيار الوضعية خارج فرنسا، بدءاً بالفيزيائي النمساوي إرنست ماخ الذي طمح إلى بلورة نظرية في المعرفة ترتدّ إلى هيوم وكانط، وتؤسس على نيوتن، وتتجنب كلّ نظر فلسفي في أصل الخبرة ومصدرها، وتؤكد على أنّ المعرفة العلمية لا تقتصر على التفسير، بل تتجاوزه إلى البحث عن الروابط المنتظمة بين الظواهر، مفترضة أنّ الواقع ليس سوى الموضوعات التي تُعطانا مباشرة في مستوى الخبرة الحسية.

لقد كان ماخ سليل الكانطية، إذ شكّلت الأخيرة، في الأساس، ركائز بنيانه النظري، خصوصاً ذاك التمييز الجوهرّي بين ما يمكن للإنسان معرفته، وما لا يمكن، وبالتالي، التمييز بين الظاهر والشيء في ذاته، ثمّ الإلحاح على أنّ المعرفة إنّما هي معرفة بالظواهر، وأنها تصدر في جانب كبير منها عن التجربة. أمّا الشيء الذي لم يستطع ماخ أن يكون وفيّاً فيه لكانط، فهو الأفكار المتأفيريّة التي صدر عنها، كمفهوم الشيء في ذاته، وتصورات الفهم القبليّة التي كان كانط يعتقد أنّها شروط أساسية للتجربة، تسمح بقيامها. تبلورت الماخية، إذًا، باتجاه قصد تخليص الكانطية من شوائبها، وأهمّ خطوة، في هذا الاتجاه، كانت رفض أيّ مفهوم أو تصوّر لا يمكن تعريفه بحدود تشير إلى عناصر يمكن تمييزها من عناصر التجربة. وهو الشيء الذي يفترض ماخ أنّه يميّز العلم عن المتأفيريّات. فردّ الاعتبار للعلم إنّما يكون باستبعاد أيّ اعتقاد يفترض ردّ المفاهيم إلى تصورات قبلية لها من الكليّة والضرورة ما يلزمنا بعدم القول بأنّها قضايا تُستمدّ من التجربة وحدها، وتطهير العلم من الشوائب التي تتأتّى من استعمال الحدود والنظريات التي لا علاقة لها بالتجربة المباشرة، ولا يمكن استخراجها منها.

وقد وجد ماخ ضالّته، في محاولة تأكيد اتجاهه في قبال المثاليّة الكانطية، في هيوم وبركلي، ولقد تقدّمت وجهة نظر الأوّل، أمّا الثاني فقد ركّز على أنّ عقلا لا يستمدّ أفكاره عن الأشياء من نفسه، وبالتالي، لا يوجد أيّ أساس قبلي للمعرفة. فخلافاً للمثاليّات، ينكر بركلي وجود

القبليّ والفطريّ، كما يرى استحالة وجود المادّي وجوداً مستقلاً عن الإنسان بوصفه ذاتاً مدركة، إذ العالم ليس له وجود مستقلّ عن الإنسان الذي يُدركه بحواسّه. فالوجود هو المدرك، والعالم الخارجي مجرد صورة ذهنيّة. والمعرفة العلميّة هي معرفة بالظواهر الحسيّة. لذا، لا فرق عنده بين الواقع كما هو، والواقع كما تدركه الحواسّ. فالمعرفة، إذاً، مجرد صور تتركّب من عناصر حسيّة، وهي عناصر قاعدية ستردّد على الدوام في كلّ الاتجاهات الوضعية المتأخّرة.

واستناداً إلى مثل هذه العناصر، سيبلور ماخ نظريّة ظاهراتيّة في المعرفة تعتبر العلم والمادّة مظاهر، وأنّ العلم لا يُعطينا سوى المظاهر. فأيّ حديث، إذاً، عن وجود واقع خارجيّ مستقلّ عنّا، منعزل عن الفكر، هو حديث هراء. فنحن لا نستطيع أن ننسب للأشياء وجوداً مستقلاً عن إحساسنا بها، أو أن ننسب للأشياء وجوداً مستقلاً عن تصوّرنا الذهنيّة، كالسبيّة. وبالتالي، فالمعرفة معرفة حسيّة، وموضوع العلم هو الارتباطات بين الإحساسات، لا بين الأشياء. الإحساسات ليست رموزاً للأشياء، بل الأشياء هي رموز ذهنيّة لمركب من الإحساسات ذي استقرار نسبيّ، كالجسم الذي يركّب من إحساسنا باللون والشكل، إلخ. فعناصر العالم، إذاً، ليست الأشياء، بل الإحساسات كالألوان والأصوات والأمكنة، ووظيفة العلم تكوين صور ذهنيّة مستنبطة للواقع.

إذاً، من الضروريّ في كلّ نظريّة علميّة في المعرفة أن تكون نظريّة دقيقة في الظواهر، أي ظاهراتيّة، لا أثر فيها لأيّ عنصر متعال، إذ الحواسّ وحدها هي عناصر المعرفة، والمفاهيم والتصوّرات حدود لفظيّة تدلّ عليها، ووظيفتها أنّها تمكّننا من تنظيم الفرضيات في إطار نظريّة علميّة موجزة وواضحة. وهي لا تدلّ على شيء، أو تشير إلى شيء، إلّا وهو موجود مباشرة في الحواسّ. وللقوانين والمفاهيم العلميّة هدف ذرائعيّ نفعيّ، إذ هي تساعدنا على اقتصاد الفكر، وتوفّر على الأجيال القادمة عناء البحث في الطبيعة من خلال أنّها تحفظ لهم ما اكتسبناه بالتجارب^(١٢).

فالقوانين العلميّة، إذاً، لا تضيف إلى معارفنا شيئاً على الإطلاق. إنّها تبرز فقط ما هو متضمّن في التجربة. فدورها يقوم على انتقاء ما هو أساسيّ، وصياغته في رمز. ودور النظريات أن تختار، بكيفيّة منظمّة، العناصر ذات الأهميّة الحيويّة من عناصر الخبرة، لتمكّن

L. Kolakowski, *La philosophie positive*, p. 131.

(١٢)

من التنبؤ بالظواهر قصدَ تلافِي كوارثها، وتسخيرها لما فيه نفعنا^(١٣)؛

فالمعرفة العلميّة ملزمة بأن تكون استمرارًا للموقف الطبيعيّ وللواقعيّة الساذجة، وفلسفة العلم ملزمة - مع ماخ - بأن تبني وجهة النظر العاديّة، غير الفلسفيّة، والساذجة، التي يقول بها أولئك الذين لا يكلفون أنفسهم جهد السؤال عما إذا كانت الأشياء موجودة أو غير موجودة، عما إذا كان الواقع موجودًا أو لا، عما إذا كانت المعرفة موضوعيّة أو لا، فوجهة نظر الحسّ السليم هي أنقى صورة من صور المعرفة^(١٤).

وكيف كان، فلقد اندفعت هذه الاختباريّة إلى مداها الأقصى في مواضعاتيّة بوانكاريه (١٨٦١-١٩١٦) - كما تجلّى ذلك في كتابيه العلم والفرضيّة وقيمة العلم - التي حصرت قيمة القوانين العلميّة في ما توفّره من يسر وملاءمة، لا في تأكّدها بالخبرة والتجربة. وسوف نجد نزوعًا من هذا القبيل عند بيار دوهم، في فرنسا كذلك، يذهب إلى أقصاه ليسقط في الشكّ واللاأدريّة والإسميّة عند لورو^(١٥).

٢. الوضعيّة المنطقيّة، ورفض المتافيزيقا باسم التحليل

تحتضن الوضعيّة المنطقيّة اتجاهات فلسفيّة متعدّدة ومتباينة، يجمعها عنوان واحد هو «الاختباريّة المنطقيّة». وتألّف، بالإجمال، من تيارات كبرى ثلاثة: الذرّيّة المنطقيّة، المعروفة بجماعة كمبريدج بزعامة راسل؛ والوضعيّة المنطقيّة، أو الجديدة، التي تشكّل امتدادًا لحلقة فيينا، المنحدرة من نزعة ماخ الاختباريّة، بزعامة شليك، والتي تضمّ في صفوفها أفرادًا متفاوتي الرؤى والقابليّات، مثل آير وكارناب وكُرَظ وهمبل، ويلحق بهم وضعيو برلين وعلى رأسهم رايشنباخ؛ والفلسفة المنطقيّة المعاصرة التي عُرفت بمدرسة التحليل البولونيّة بزعامة تارسكي ولوكاشيفتش. والمشارك بين هذه التيارات، رغم تباينها، هو انشدادها إلى

Ibid, p. 137.

(١٣)

(١٤) سالم يفتوت، فلسفة العلم المعاصرة وتصورها للواقع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، الصفحة ٩٥.

(١٥) لاحظ وجهة نظر بوانكاريه في،

H. Poincaré, *La science et l'hypothèse* (Flammarion, 1906), pp. 2-3 et 167-171.

وحول مكانة القانون العلميّ عنده، انظر،

H. Poincaré, *La valeur de la science* (Flammarion, 1948), pp. 9, 141, 213, 276.

وحول وجهة نظر دوهم القرية،

P. Duhem, *La théorie physique* (Rivière, 1948), pp. 13, 23, 31, 285.

وحول مناقشة بوانكاريه للوروا، انظر،

H. Poincaré, *La valeur de la science*, pp. 213-14, 221-31.

الخبرة الحسية، وكرهيتها للتأمل الفلسفي. ومثل هذه النزعة ترتبط بماخ، وبالأصول التي استقى منها نزوعه التجريبي، سيما هيوم وبركلي، خصوصاً في تأكيدها على أنه يستحيل على الإنسان الاهتداء إلى وصف الوقائع انطلاقاً من استبطات عقلية، أو أفكار قبلية، بل من خلال تصوّر هذا الجزء، أو ذاك، من أجزاء الواقع، والتمرس بظواهره عن طريق الحواس.

يقول راسل:

نقول إن لنا معرفة مباشرة بشيء حينما ندركه إدراكاً مباشراً دون وساطة أية عملية استنتاجية، أو أية معرفة بالحقائق، فمتى كانت منضدتي أمامي، أكون على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية التي تولّف مظهر هذه المنضدة^(١٦).

ويقول آير:

إن وجهة النظر الفلسفية التي تبينها يمكن، في اعتقادي، أن نطلق عليها اسم نزعة اختبارية، وأن ما يميّز الاختبارية هو رفضها للمتايزيقا إيماناً منها بأن كل قضية واقعية تقوم على التجربة الحسية^(١٧).

ويعتدح آير هيوم لأجل ذلك، لكنه يفترض أن اختباريته ليست نفسية كاختبارية هيوم، أي إنها لا تطمح إلى البحث عن شروط التصورات والمفاهيم في الخبرة النفسية. بل هي اختبارية منطقية تحلّل المعرفة إلى قضاياها الأولية التي هي محاضر التجربة. ومثل ذلك يصرح كارباب، في كتابه الأسس الفلسفية للفيزياء، بلافاوت^(١٨). والقوانين العلمية حسب هذه الاختبارية تستخلص من التجربة، إذ لا يوجد حقيقة إلا الحقائق الحسية، التي يؤكدّها إدراكنا الحسي، لكن مثل هذه القوانين تبقى محدّدة بخبرتنا، فلا يمكننا أن نعثر فيها على أي عنصر قبلي مثلما اعتقدت المتافيزيقا، أو على أي مبرر متعال نجيز به أحكامنا على الوقائع. فأحكامنا تلك تعتمد استقرارنا للتجارب. وتراكم هذه التجارب يؤدي بنا إلى إدراك الأطراد، والتعود على توقع ظهور الحوادث.

فالاقتراح - وهذا من أثر هيوم - ليس ضرورياً. ولا من سبب يؤكد ذلك، بل منشأ العادة والاعتقاد. ولأجل ذلك، فلا يطلب من مثل هذا المنهج في المعرفة سوى الاحتمال

(١٦) راسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة عبد العزيز السالم (القاهرة: الأنجلو المصرية، د.ت)، الصفحة ٥٧.

A.J. Ayer, *Langage, Vérité et logique*, trad. J. Ohana (Flammarion, 1956), p. 97.

(١٧)

R. Carnap, *Les fondements philosophique de la physique*, trad. J. Luccioni et Soulez (A. Colin, 1973), p. 110. (١٨)

والرجحان، ولأجله، فقوانين العلوم وأحكام الخبرة صادقة صدقاً احتمالياً، ولا تتسم أبداً بالضرورة، كما أكد هيوم، وكما يشير آير وكارناب كلاهما - وهو من تأثير هايزنبرغ^(١٩). وإذا كان الحس هو أساس معرفتنا بالعالم، وكان معيار صدق قضايانا تحققها التجريبي، فلا يوجد حينئذ قضايا كلية تتمتع بالصدق والكذب لنفسها، لأن القضايا لا تحدثنا عن خبرة مباشرة.

وعليه، فلا بد للتحقق منها أن تحلل إلى قضايا فردية تحدثت عن وقائع، وحينئذ يتحقق من صدقها بصدق ما تتصل به من قضايا جزئية. والسبب الذي دفع الوضعيين إلى ذلك هو إنكارهم صفة اليقين عن كل قانون شامل. إذ القوانين توقعات^(٢٠) نصوغها من ملاحظتنا للوقائع المعزولة، وهي توقعات محتملة فقط، ولها، حسب كارناب^(٢١)، وظيفتان: التفسير والتنبؤ. وبالتفسير نحاول دائماً أن نرجع حادثاً إلى سببه حتى يكون تلاؤمنا مع الوقائع أسهل وأكثر يسراً؛ وبالتنبؤ نعتقد بوجود اقترانات كانت ناجحة فيما مضى ويحتمل نجاحها في المستقبل.

ولقد ميزت الوضعيّة، كاستمرار لهيوم، وتأثراً بلاينيتر، بين قضايا الواقع وقضايا الفكر، أو بين القضايا التحليليّة والقضايا التركيبيّة، أو بين العلوم الاختباريّة والعلوم الصوريّة. وهو تمييز سوف نراه عند كانط. وهو يكشف عن مغزى مفاده أن القوانين ما لا يتصل مباشرة بالتجربة، ولا تُخبر عنه أية خبرة حسّية. وهي قوانين يكفل صدقها نظام العقل وحده، ولهذا فهي تتمتع باليقين كقضايا المنطق والرياضيات. لكن يقينها لا يجعلها نافعة، لأنها لا تضيف إلى معارفنا شيئاً جديداً على الإطلاق، وهي لا تزيد من معلوماتنا عن الواقع، فقضاياها يكتفي المحمول فيها بتكرار الموضوع، ومن هنا يقينها، وهي تحصيل حاصل، ومن هنا عدم وجود نفес فيها. بينما قضايا الواقع إخبارية تركيبيّة، ولأجله فهي احتماليّة لكونها تخطى في وصفها للواقع خبراتنا المباشرة، فلا شيء، يرر صدقها اليقيني في مستوى الخبرة الحسّية. وكما يتفاوت هذان النوعان من القضايا في قيمة الصدق، يتفاوتان في قيمة الكذب كذلك، إذ القضايا التركيبيّة لا تنصف بالكذب إلا بسبب تناقضها الداخلي، أما

(١٩) مشاكل الفلسفة، مصدر سابق، الصفحة ٧٥؛ وأيضاً،

K. Popper, *Logique de la découverte scientifique*, trad. P. Devoure et R. Thyssen (Payot, 1973), pp. 284-7.

(٢٠) زكي نجيب محمود، *نحو فلسفة علميّة (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨)*، الصفحة ١٩٦ وما بعدها.

Carnap, *Les Fondements*, op. cit., p. 169.

(٢١)

قضايا الواقع فكذبها ينشأ من عدم صدقها على الوقائع^(٢٢).

وإذا كانت قوانين الرياضيات، أو المنطق، تنفع في أنها تُشكّل قواعد فارغة من أي مضمون، ولا يُقصد منها سوى تنظيم خبراتنا، فهي، إذاً، مجرد مواضع قيمتها الحقيقية في اختصارها للفكر واقتصادها اللغوي - تكراراً لبوانكاريه ودوهيم. لكن ليست كل أفكارنا اليقينية من قبيل قوانين الرياضيات، فثمة منها ما لا علاقة له بها - بل يتصل مباشرة بواقع الحياة، ومع هذا، فهو ليس من قبيل القضايا التركيبية - وبالمعاني التي تعبّر عنها، كقولنا، العجل ثورٌ صغير، واليتيم من فقد أبويه. ونحن لا نشك لحظة في صدق هذه القضايا صدقاً يقينياً، فإين يمكن أن ندرج، أو أن نضع، ما دام تصنيف الوضعيين للقضايا ثنائياً لا تكرار فيه ولا تعدد.

يرى الوضعيون أن مثل هذه القضايا تكرارية، وتحصيل حاصل كذلك، وهي لا تضيف إلى معارفنا شيئاً على الإطلاق، بل تكفي بتحليل موضوعاتها، ومن هنا يقينها، أعني أنها تكرار الرمز الواحد بكلمتين، ولأجله فهي قضايا لا تحتمل التأكيد ولا التصديق، ولا يمكن أن تنافى خبراً حسيّة على الإطلاق^(٢٣). ما ينفعنا في قضايا العلوم ليس أنها تأتينا إذاً بجديد، إنها تمنح أفكارنا - فقط فقط - التي تأتينا من خلال الخبرة، الاتساق والانسجام، وتزيل عنها ما يمكن أن يكون ثاوياً فيها من التناقضات، وتختزل خبراتنا إلى عدد ضئيل من القضايا توفيراً للمجهود، ثم تُصاغ بعدئذ صياغة رياضية تطلباً للدقة، ولأجل التعبير عنها بلغة رمزية لا تقبل الالتباس، ولا يضطرب لها معنى^(٢٤). أو هي منطق رمزي، أو لغة رياضية، كما يصرح شليك^(٢٥).

ولا توجد، حسب كارناب، لغة رياضية محدّدة يختارها العالم لتكون لغته الرمزية التي بها ينظم خبراته. وعليه، فقضايا المنطق والرياضة ليست سوى قواعد مواضعائية بناءً عليها

(٢٢) زكي نجيب محمود، مصدر سابق، الصفحة ١٧٧، وأيضاً،

Ayer, *Langage*, op. cit., pp. 69, 125.

Carnap, *Les Fondements*, ibid, p. 98.

(٢٣)

و حول تقسيم العلوم إلى اختيارية وصورية، انظر،

C. Hempel, *Éléments D'épistémologie*, trad. B. S. Sermin (Paris: Colin, 1972), p. 10.

Carnap, ibid, p. 19.

(٢٤)

M. Schlick, *travaux du 9 conge international de philosophie*, (conges international) tome 4 (Her- (٢٥) man, 1937), p.105-6 ; Carnap, *le problem de la logique de la science, science formelle et science du reel*, trad. Vouillemin (Herman, 1935), p. 12-3.

نستخدم الرموز، ونستخرج قضية من أخرى استخراجاً صحيحاً. فهي، إذاً، أدوات ليس إلا.

وانسجاماً مع هذه النظرة أولت الوضعية المنطقية اهتماماً كبيراً لتحليل اللغة والتركيب اللغوية، وما تنطوي عليه من مبادئ منطقية، واعتبرت أنّ الفلسفة الحق ليست سوى تحليل للغة العلم. وكان ناب كان أكثر الوضعيين اندفاعاً في هذا الاتجاه، خصوصاً في كتابه التركيب المنطقي للغة الصادر سنة ١٩٣٧م؛ متأثراً إلى حد بعيد بـ «الرسالة المنطقية الفلسفية» لفتجنشتاين، الصادرة سنة ١٩٢٢م^(٢٦). ولقد لبى كان ناب بذلك نداء فتجنشتاين، الذي كان يطمح إلى أن يعبر عن الأشياء، لا بكلمات أو ألفاظ، بل بأرقام ورموز، وكذلك عن العلاقات من قبيل فوق، تحت، إلخ. وبذلك يتكوّن نسق صوريّ استنباطي متعّد القضايا بواسطة التحويل والاقتصاد، يمكن معه إبراز العلاقات الصورية القائمة بين قضاياها، كما عرض ذلك في مقاله «الأسس المنطقية لوحدة العلم»، سنة ١٩٣٨م.

وانطلاقاً من هذا التمييز بين نوعين من القضايا، قرّر الوضعيون أنّ هناك نوعين من المعارف المشروعة والصحيحة؛ معارف فكرية لغوية، ومعارف واقعية، تحليلية وتركيبية. وتكون الأولى صحيحة فقط إذا لم يكن هناك تناقض بين حدودها. فمعيار صدقها اتساقها المنطقي. والقضايا التركيبية تصدق إذا أكّدها الخبرة. وكلّ قضية ليست بين هذين النوعين فهي لا قيمة لها، ولا تدلّ على شيء، وإن توفّر فيها شرط الصحة النحوية. وهي قضايا لغوية لا معاني لها البتّة. وإذا كان الأمر كذلك، فمن أولى مهام الفلسفة، بل هي وظيفتها الوحيدة، أن تضطلع بتحليل اللغة تحليلاً منطقيّاً لتأكيد ما إذا كانت قضية ما تحمل دلالة أو إشارة مباشرة إلى العالم الخارجي، أو أنها تتحدّث عن العبارات والأقوال الدائرة حول وقائعه. ومثل هذا النمط من التحليل سيفود إلى توضيح متى تكون قضية ما مفيدة وذات دلالة مباشرة أو غير مباشرة.

فالفلسفة، إذاً، تحليل. وهي لا تكون علماً إلا إذا التزمت حدود التحليل، كما يقول فتجنشتاين^(٢٧). وإذا كانت الفلسفة كذلك، فهي لا تفسّر ولا تكشف ولا تعلم، إذ الكشف عن العالم مهمّة العلم، ومهمّتها التحليل المنطقيّ لغته ولقضاياها ومعطياته، فهي تفكّر في العلم، وهي منطقته ولغته، أو هي نظرية في العلم، أو علم في العلم؛ للعلم أن يقرّر، ولل فلسفة

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossowski (Gallimard, 1972), p. 58.

(٢٦)

Ibid, p. 82.

(٢٧)

أن توضح له ما يقرّره^(٢٨). وإذا كان الأمر كذلك، فلا تتّصف قضية ما بمعنى إلا بمقدار ما تتحقّق. إنّ معناها هو تحقّقها، أو طريقة تحقّقها حسب شليك^(٢٩). أي إنّ قضية لا يكون لها معنى إلا إذا كان من الممكن التحقّق من صدقها وكذبها. والقضية التي تنكلم عن نفس الواقع الخارجي وتكون صادقة وكاذبة أيضًا، إنّما لا تقول شيئًا عن العالم، بل هي قضية فارغة لا نستطيع أن نجد لها أي معنى على الإطلاق^(٣٠).

وبذلك رُبط المعنى بقابلية التحقّق الاختباري. ولقد قصد منه توفير الوجود الواقعي، أي ما يقع في خبرتنا، بحيث يكون هو معيار صدق، أو عدم صدق، القضية التي نواجهه بها^(٣١). ويدافع آير عن مبدأ التحقّق، فيخصّص قسمًا من كتابه اللغة لمناقشة معترضيه من حُماة المتأفيزيق، مؤكّدًا أنّ الحكم على فشل الأخيرة نابع من كون قضاياها فارغة من أي مضمون، وأنها لا تعطي الألفاظ التي تستخدمها أي معنى على الإطلاق. ويتابع:

إنّ تحاملنا على المتأفيزيقيّ ليس لأنّه يحاول استخدام العقل في ميدان يستحيل عليه أن يغامر فيه بنجاح، بل لأنّه يقدّم عبارات لا تتوفّر فيها الشروط التي لا بدّ منها لتكون العبارة ذات معنى^(٣٢).

ومعنى ذلك أنّ القضية المتأفيزيقيّة، لما لم تكن قضية رياضية، يمكن التأكّد (أو التحقّق) من صحتها انطلاقًا من اتّساقها المنطقيّ، ولا قضية تجريبية تشير إلى الوقائع، فهي ليست قضية تحصيل حاصل، ولا قضية اختبارية. ولما كانت تحصيلات الحاصل والقضايا الاختبارية تستنفد كلّ القضايا ذوات المعنى، كان لنا مبرر للتأكيد على أنّ كلّ القضايا المتأفيزيقيّة خالية من المعنى^(٣٣). فهي، إذًا، ليست قضايا حقيقية، بل قضايا زائفة، أو أشباه قضايا. والوقائع التي تدّعي هذه القضايا وصفها، يستحيل تحقيقها صوريًا، أو اختباريًا. وما دام هذان هما المنهجان المشروعان اللذان من خلالهما يمكن الحكم على القضايا بالصدق أو بالكذب، فلا يوجد منهج ثالث يمكن من خلاله، وانطلاقًا منه، الحكم على القضايا المتأفيزيقيّة بذلك،

(٢٨) نحو فلسفة علميّة، مصدر سابق، الصفحة ٨١.

(٢٩) Schlik, *Positivism and Realism in Logical Positivism*, in A.J. Ayer, eds. (Illinois: The Free Press, 1960), pp. 50-80; Wittgenstein, *Tractatus*, op. cit., p. 51; Ayer, *Language*, op. cit., p. 42.

(٣٠) Schlik, *Positivism*, op. cit., p. 50.

(٣١) Wittgenstein, *Tractatus*, op. cit., p. 51.

وحول معنى التحقّق بنفصيل، انظر، السيد نفاذي، مبدأ التحقّق عند الرُعيّة المنطقية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١م).

(٣٢) Ayer, *Language*, op. cit., p. 42.

(٣٣) Ibid, p. 51.

فهي لا بد من استبعادها استبعاداً يخلص العلم من شوائب الوهم والفسفسطة ولغو الكلام، ومن المناظرات العقيمة التي لا تجدي، ولا تقود إلى علم، ولا تكشف عن حقيقة، ولا تدل على خبرة، فتوفر بذلك على أنفسنا الكثير من الجهد والوقت الذي ننفقه في التعامل معها والبحث فيها^(٣٤).

ولقد فرّق الوضعيون بوضوح بين الفلسفة والمتافيزيقا، مفترضين - كما مرّ - أنّ الأولى ضرورية - إذا كانت بمعنى التحليل - لتوضيح القضايا العلمية وعباراتها، بينما المتافيزيقا بمعنى المعرفة غير المشروعة، التي تدّعي الإحاطة الشاملة بالحقيقة، والتعبير عمّا يقع وراء الخبرة، والمعرفة الكلّية بالعالم وأشياءه، فينبغي حذفها من الوجود، وتقويضها بالتحليل المنطقي للغة.

ولقد أكد كارناب أنّ معارضة المتافيزيقا قديمة قدم الشكّاك اليونان، لكنّها لم تكن تقود، على الدوام، إلى بديل مقترح، أو حلّ جديد. لقد كانت تقول بـ«لا فاعلية» المتافيزيقا دون أن تبرز الأسس المنطقية المتناقضة التي تقوم عليها. ومثل هذا الفراغ هو الذي ملأته الوضعية المنطقية الجديدة عندما اقترحت أن تصبح الفلسفة تحليلاً، تصير معه نظرية للعلم، أو منطقاً. وحذف المتافيزيقا إنّما يجب، لأنّ الإنسان عاجز عن تجاوز حدود الخبرة إلى ما وراءها، بل لأنّ القضايا المتافيزيقية تزعم أنّها ترمز إلى ما هو خارج حدود الواقع، وحدود العلاقات الصورية، ولهذا تبقى قضاياها فارغة خالية من المعنى^(٣٥).

لقد رغب الوضعيون من وراء تمسّكهم بمبدأ التحقق، واعتبار الفلسفة تحليلاً منطقيّاً للغة، أن يخلصوا الفلسفة من الأبحاث العقيمة والنزاعات التي لا نهاية لها. وهم يصرون على أنّ مثل هذه النزاعات، إنّما هي نزاعات عقيمة، لأنّ جميع جوانب النزاع كانت تبحث عن إجابات نهائية لأسئلة زائفة، ومن ثمّ، فإنّ الإجابات المقترحة، مهما تكن، إنّما هي إجابات زائفة. ويُستطاع القول، في سياقها، أنّه لم يكن ثمة قضايا أصيلة منضمّة في الاختلافات عدا هذه القضايا، لأنّ القضية الأصلية إنّما تقول شيئاً ما، إمّا هو صادق أو

(٣٤) عزمي إسلام، فحششتين (مصر: دار المعارف، ١٩٦٥)، الصفحة ٣٥٤ وما بعدها؛ وأيضاً،

Ayer, ibid, p. 52; Carnap, *The Elimination of Metaphysics in Logical Positivism*, in Ayer (ed), p. 76.

Carnap, ibid, p. 76.

(٣٥)

وحول الصعوبات التي واجهت مبدأ التحقق، والتي سيعرضها بوبر فيما بعد، وكيفية حلّ الفلاسفة الوضعيين لها، انظر، سيد نفاذي، مبدأ التحقق، مصدر سابق، الصفحة ٢٠ وما بعدها. وحول الأمثلة التي عرضها شليك للقضايا المتافيزيقية الدائرية حول واقعية العالم الخارجي، والتي استخلصها كارناب من الفلسفات المتافيزيقية خصوصاً عند هايدغر، انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٢٥ وما بعدها.

كاذب، فإذا كانت القضايا المتافيزيقية مما لا يتمتع بصدق ولا يكذب، فهي حينئذٍ لا تحمل أية قيمة معرفية ولا أي معنى^(٣٦).

لكن، أليس من الواضح أن للقضايا المتافيزيقية تأثيراً قوياً جداً على من يقرأها، فهي ذات معنى إذا، يفهم عند التأمل في مضامينها، فكيف يمكن ببساطة لمثل هذا المعيار القاسي، أعني مبدأ التحقق، والذي هو في حقيقته مبدأ متافيزيقي لا يشير إلى خبرة واقعية حسية، أن يلغي تماماً كل تلك المعاناة التي تعرض لها الفلاسفة وهم ينشئون مذاهبهم، ويعبرون عن تصوّراتهم وأفكارهم، وما تضطرب به عقولهم من معانٍ، والتي عبّرت عنها فلسفات عريقة ممتدة في مدى الزمن؟

يجيب الوضعيون عن ذلك، بأن مثل هذه المذاهب إنما هي مذاهب تعبّر عن انفعالات فحسب، لا عن وقائع، إذ اللغة، حسب كارناب، لها وظيفتان متميزتان: الأولى هي الوظيفة التعبيرية، والثانية هي الوظيفة الدلالية، أو المعرفية. وجميع الحركات الواعية، أو اللاواعية، للشخص، بما في ذلك نطقه، أو تعبيره عن شيء يدور في خاطره، أو مزاجه، أو طباعه، أو ردّات فعله، هي أغراض نستطيع أن نستدلّ منها على شيء ما يدور في أحاسيسه، أو يضطرب في شخصيته. ومثل هذه الأشياء إنما تتحقّق وظيفة تعبيرية، أي إنّ الحركات والكلمات تلك لها وظيفة تعبيرية. لكن ثمة من اللغة ما له وظيفة معرفية، وهي تلك التي تستحضر حالة من حالات الواقع. ومن ثمّ فهي تخبرنا عن شيء ما، وتقرّر شيئاً ما، وتحكم على شيء ما في حالته الواقعية^(٣٧).

والكلمات المتافيزيقية من النوع الأول، لأنها لا تعبّر سوى عن ميول أو نزعات انفعالية أو إرادية. ومن هنا، وجه الشبه بين المتافيزيقا والشعر، كما يدّعي كارناب، الذي يعدّد أمثلة كثيرة عن مذاهب فكرية، هي تعبير عن ميول، أو انفعالات، أو مزاج^(٣٨). وسوف يواجه مبدأ التحقق نفسه إشكالات كثيرة، وتوجّه إليه سهام من كل الاتجاهات، ممّا حدا بالوضعيين إلى محاولة تجاوز ثغراته، لكن ذلك سوف يقود في النهاية إلى التخلّي عنه وتجاوزه، كما صنع بوبر Popper، الذي نظّر من جديد لقيمة الفروض، وللقد العقلاني للعلم. وسوف يواجه تعريف الفلسفة، كذلك، بأنها مجرد تحليل للغة العلم، باعتراضات جمّة، ستقود إلى

(٣٦) كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفاذي (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠م)، الصفحة ٤١. وأيضاً،

M.K. Munitz, *Verification in Contemporary Analytic Philosophy* (New York: McMillan, 1981), p. 241.

Carnap, *Philosophy*, p. 431; H. Feigl, *Logical Empiricism* (New York, 1947), p. 379.

(٣٧)

Carnap, *ibid*, p. 432.

(٣٨)

بروز أصوات تعيد الاعتبار للمتا فيزيقا كموقف متجاوز للعلم نفسه، وللخبرة الحسية على السواء، كما تجلّى ذلك مع آينشتاين ودوبروي وإيلمو. وهو ما سوف نراه فيما يأتي.

٣. مجاوزة الوضعانية والعقلانية النقدية

كارل بوبر: من مبدأ التبرير إلى منطق الكشف العلمي

يُعتبر كارل بوبر، بحق، أحد أهم فلاسفة العلم في القرن العشرين، وأكثرهم إنتاجاً، وأعظمهم تأثيراً. شكّلت فلسفته، في عمومها، نقطة تحوّل حاسمة انتقلت معها فلسفة العلم من مبدأ التبرير الذي كافحت التجريبية الوضعانية من أجل ترسيخه، إلى منطق الكشف العلمي، الذي يؤسسه على ما أسماه مبدأ قابلية التكذيب، المتضمن، في جوهر معناه، انفتاح العلم على التطوّر المستمر، واستشرافه الدؤوب لنموّ قضاياها. وهو اتجاه سوف يشكّل - كما سنلاحظ - لحظة تغيير ثورية في فلسفة العلم المعاصرة، بدأت بجهود آينشتاين، وتبلورت ملاحظتها الكلية تأسيساً على نقد الوضعيّة مع كارل بوبر، لترسخ، فيما بعد، بوضوح تام، في جهود باشلار ودوبروي وإيلمو وكون وفيرآبند ولاكاتوش... كما سيأتي.

ولقد لاحظ بوبر أنّ كل فلاسفة العلم، منذ هيوم حتّى الأداتيين، ينظرون إلى المعرفة العلمية كحقائق مثبتة، فيسعون إلى تبريرها من خلال مقياس يحدّد صحتها من كذبها. لكنّه لم يُعنَ من جهته، لا بتبرير المعرفة العلمية، ولا بحدود صدقها وكذبها. إنّ ما شكّل موضوع اهتمامه هو فقط مشكلة نموّ المعرفة العلمية وتقدّمها، فأنكفأ على صياغة قابلية التكذيب كالحظة فريدة تتمخّض عن الجديد. وعليه، تصبح المعرفة العلمية حسب بوبر، لا شيئاً قابلاً للتحقيق التجريبيّ، بل للتكذيب، أو فلنقل، للاختبار الموضوعي؛ شيئاً متحرّكاً، لا ثبات فيه، ولا جمود، يُمتحن على الدوام بوضعه أمام محكّ التنفيذ والنقد. وعبر ذلك فقط تتطوّر المعرفة العلمية وتستمرّ.

ولا يعني هذا، بيان الكيفية التي استثمر فيها بوبر صياغته لمنطقه، في تقديم تصوّر للمجتمع المفتوح وأعدائه، أعني المفتوح على الرأي والرأي الآخر، على الضدّ من كلّ تعصّب، أو تطرّف، أو ديكتاتورية، كما تجلّى ذلك في الماركسيّة - التي أنشأ هذا الكتاب لتنفيذها - وفي كلّ نظام شمولي، ولا كذلك في رفضه للنزعة التاريخانية^(٣٩) التي تؤكد

(٣٩) كارل بوبر، عُقم النزعة التاريخيّة، ترجمة عبد الحميد صرة (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٩م).

حتمية مسار التاريخ، كما تجلّت عند فلاسفته الكبار منذ هِرَقْلِيطُس وحتى ماركس. ما يمكن فقط أن يُشار إليه في السياق باختصار، هو الوضع الذي تمتعت به رؤية بوبر وهو يسير من فلسفة العلم إلى فلسفة المجتمع والسياسة، مجسّداً ما بات يُعرف فيما بعد بالعقلانية النقدية. ما يهّمنا، أكثر من أي شيء آخر على الإطلاق، هو موقفه من الوضعية في العموم، وكيف قاده ذلك تلقائياً إلى إعادة التأكيد على أهمية المتافيزيقا ودورها، ليس فقط في العلم، بل في كل معرفة، والفائدة التي تقدّمها في سياق بحثنا عن تكوين رؤية علمية للعالم، واكتناهِ لآفاقه.

لقد عرف بوبر بشكل مباشر الوضعيتين المناطقة، فلقد درّس فترة في جامعة فيينا، وحضر حلقة هؤلاء، التي عُرفت بحلقة فيينا، وكان أعضاؤها في العموم إمامز ملاؤه أو أساتذته، وارتبط مع كثير منهم بصداقات شخصية. لكنّه كان معارضاً شديداً مجاهرًا بالعداء لمقولاتها، ممّا دفع ببعض مؤرّخي الفلسفة إلى طرح سؤال مفاده: من الذي قضى على الوضعية المنطقية؟ ثم أجاب بوبر عن ذلك بأنّه يخشى بأن يكون هو المسؤول^(٤٠).

ولقد رأى، على الضدّ من الوضعية، أنّ مشاكل الفلسفة التقليدية لها معنى، وليست حديث هراء لا فائدة منه، بل هي مشاكل حقيقية تستحقّ أن يُنظر إليها، وتمتّع بما تمتّع به أية معرفة على الإطلاق من قيمة، إذ ليست هناك معرفة يجوز أن يُستخفّ بها أو يمكن أن يُستغنى عنها. ولما كان بوبر يرى أنّ الفلسفة - تبعاً لكانط - هي الدراسة النقدية لكلّ خبرة معرفة، علمنا لماذا يعادي هذا الرجل التوجّه الذي خطّته الوضعية في رفضها لكلّ قولٍ متافيزيقي، ولكلّ فعلٍ تأملي لا تؤكّده تجربة، ولا يؤيّده اختبار.

ولم يغفل بوبر عن التحوير الذي مارسه الوضعية حينما ميّزت بين الفلسفة والمتافيزيقا، حاصرة الأولى بالتحليل، معتبرة الفلسفة الحقّ تحليلاً منطقيّاً للغة. وهو، في السياق، يفترض أنّ ممارسة التحليل كفعل فلسفيّ ليس جديداً، إذ الاهتمام بالكلمات ومعانيها أقدم مشاكل الفلسفة على الإطلاق^(٤١)، وهو شيء مارسه السفسطائيون الأوائل، وأوضحه أفلاطون بعناية. لكنّ مثل هذا الاهتمام بتحليل الألفاظ - حسب بوبر - لا ينبغي أن يصرف الفيلسوف الحقّ عن المشكلات الجوهرية، إذ إنّ أقرب طريق إلى الخسران العقليّ المبين

K. Popper, *Unended Quest*, p. 87.

(٤٠)

K. Popper, *Logic of Scientific Discovery* (London: 1959), p. 51.

(٤١)

- كما يرى - هو هجران المشاكل الحقيقية من أجل مشاكل لفظية^(٤٢). والأخيرة، بنظره، لم تكن يوماً من الأيام مشاكل فلسفية جوهرية، فضلاً عن كونها المشكلة الوحيدة.

إن المشكلة الفلسفية الوحيدة، وهي المشكلة العلمية الوحيدة كذلك، هي مشكلة فهم العالم بما في ذلك نحن أنفسنا، الذين نشكل جزءاً منه^(٤٣). والعلم والفلسفة كلاهما يساهمان مساهمة فعالة في حلها.

ولقد أخطأ الوضعيون كذلك - حسب بوبر - حينما حددوا منهج الفلسفة بالتحليل المنطقي للغة العلم، إذ التحليل لا ينحصر باللغة، بل يجب أن يكون تحليلاً لموقف المشكلة العملية بأسرها، ولما يدور حولها من مناقشات. وماهية الفلسفة لا تكثف لتختزل في منهج، وهي المتميزة عن العلم بأنها مبحث لا يتقيد بحدود قاطعة، فكل المناهج الفلسفية مشروعة ما دامت تفضي إلى ما يمكن مناقشته ونقده، ولا يعيننا منها منهجها، بل حساسيتها للمشكلات واستنفاد الجهد من أجلها.

والتحليل المنطقي للغة، كما هو عند الوضعيين، عقيم - كما يرى بوبر - لأنه يكتفي بتحليل ما هو قائم، ولا يكشف عن جديد، وهو تكريس لمبدأ التبرير والتسويق، فهو، بالتالي، لن يقود إلى أي كشف أو تقدم، ولن يساهم في نمو معرفة علمية. ولقد أفقد الوضعيون الفلسفة خاصيتها الجوهرية، وعصرها الفريد، وطموحها الدائم إلى أن تعرف أكثر، كما تجسدت في التقليد العقلاني، وقلصوا معناها إلى الحدود التي باتت معها غير قادرة على إنجاز أدنى مساهمة في معرفة العالم، فتحولت بذلك إلى خواء، إذ تجردت من مشكلاتها، واشتقت لها مشكلات تم استحداثها كموضة، وغدت بذلك مجرد جهد تطبيق وممارسة، لا طرْحاً لأفكار، مع أن الفلسفة ليست احترافاً ولا تخصصاً، بل انشغالاً ومعاناة^(٤٤). ولأن بوبر يفترض أن الوضعية سلبية فتجنشتاين فقد راح يهجو، ويقلل من قدره، ويوهن من قيمته معتبراً أنه هو الذي قاد الوضعيين إلى مأزقهم، حين اعتبر أن اللغة تقود إلى الوضوح، وأن تحليلها سيخرج الفلسفة من مأزقها، متناسياً أن اللغة وسيلة تعبير، وأن تحليل اللغة يشبه تلميع النظارة بهدف الرؤية، ومن الممكن أن ينفق المرء حياته، كما صنع فتجنشتاين، في تلميع نظارته من غير أن يرى بها شيئاً على الإطلاق. لقد سجن هذا الرجل - حسب بوبر

K. Popper, *Conjectures and Refutation*, pp. 66-96.

(٤٢)

K. Popper, *Logic of Scientific Discovery*, op. cit., p. 51.

(٤٣)

(٤٤) يعني الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين (عالم المعرفة: عدد ٢٦٤، سنة ٢٠٠٠م)، الصفحة ٣٣٩ وما بعدها؛ وأيضاً، يعني الخولي، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم - سطق العلم (مصر: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٩م)، الصفحة ٣٢٤ وما بعدها.

- نفسه في زجاجة وأخذ «يزن»، من غير أن يعرف طريق الخروج.

وفي موقف ينم عن شعور أكيد بهدف نقده وغايته، يقسم بوبر الفلاسفة إلى قسمين، الأول يأتم بفتجنشتاين، والآخر بكانط، ثم افترض نفسه يأتم بالثاني منهما، ذاك الذي جعل العقل يفرض تصورات على الطبيعة، وقدم جهد العقل الخلاق على المادة الفيزيائية الخالصة، ومنحه خاصية أن ينظمها في سياق، وأن يكشف عن جوهر علاقاتها.

والظاهر أن هجوم بوبر على فتجنشتاين لم يكن فقط لأجل موقفه من التحليل، بل كذلك، لأنه كان يرفض بحزم كل نزوع متافيزيقي. إذ بوبر، على خلاف ذلك، يرى أن المتافيزيقا ضرورة لتقدم العلم ذاته، فهي توسع الخيال العلمي وتلهم بفروض خصبة. ولذلك، فالكشف العلمي يستحيل بغير الإيمان بأفكار من غط تأملتي خالص، وهو شيء قد لا تبيحه النظرية العلمية، لكنه واقع لا مرد له. وبغض النظر عن مواقف متافيزيقية كثيرة يعتبرها بوبر عراقل في طريق تقدم العلم، فإن كثيرا من هذه القضايا ساعدت على تقدم المعرفة بلا جدل، وبعضها أوحى بنظريات علمية رُسخت على فروض متافيزيقية صريحة، أبرزها على الإطلاق فرض مركزية الشمس، وفرض الذرة الذي طرحه ديموقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد، وظل حتى مطلع القرن العشرين غير قابل للاختبار، ولأجل ذلك رفضه ماخ ودوهيم مثلاً^(٤٥). ثم إن أبرز مشكلات العلم - حسب بوبر - لها جذور في الفلسفة.

وقد يكون كثير من المشكلات الفلسفية ذات جذور علمية، وهو ليؤكد ذلك وضع مقالة «طبيعة المشكلات الفلسفية، وجذورها في العلم»، مؤكداً أن أكثر القضايا الفلسفية تولدت في عصرها عن رؤى علمية، كفكرة المثل عند أفلاطون، وأعداد فيثاغورس، ومقولات كانط، ومونادات لايبنتز... وهي لم تكن في يوم من الأيام لغواً على الإطلاق، لأنها كانت تمس جذورها في مشكلات اجتماعية وقضايا دينية وسياسية^(٤٦). والذي جعلها لغواً هم الوضعيون الذين أنكروا جذورها أو لم يفتنوا إليها، وحولوها إلى عبث كاذب وثرثرة فارغة بحصرها في مشاكل اللغة، وبقواعدهم التي وضعوها. لذلك، جعلوا حياتنا بأسرها لغواً على لغو، لأن مثل هذه القواعد تزد كل أنشطة العقل والمناقشات العلمية والإبستمولوجية

Popper, *Logic of Scientific Discovery*, op. cit., pp. 277-8.

(٤٥)

قارن: بيني الخولي، فلسفة كارل بوبر، مصدر سابق، الصفحة ١٤٧؛ فلسفة العلم في القرن العشرين، مصدر سابق، الصفحات

٣٤٣ إلى ٣٤٢.

(٤٦) بيني الخولي، فلسفة كارل بوبر، مصدر سابق، الصفحة ١٤٧.

إلى ما لا يمكن قبوله، أعني إلى مدركات حسية^(٤٧).

ولا يملُ بوبر، أبداً، من التأكيد على ضرورة التفلسف، وهو نفسه فيلسوف، وعلى أن المشاكل الفلسفية أصيلة وليست زائفة، أو متخلّفة عن العلم، أو أنها مجرد قضايا منطقية تُحلّ بواسطة أساليب المنطق.

وبوبر سيء الظنّ على الدوام بالوضعيين ومقاصدهم. فهم، بنظره، لم يدعوا إلى وضع معايير للمعرفة لتمييز العلم عن غيره، بل الذي قصدوه حقيقة هو استبعاد المتافيزيقا بأسرها، وهو شيء ليس بمقدور الوضعيين تحقيقه، ولا يتأتّى لأحد على الإطلاق أن يصنع ذلك مع كيان مهيب ثريّ كالتافيزيقا. ولو كان مقصد هؤلاء، في الواقع، ما صرحوا به، لوجب عليهم أن يفحصوا مقولاتها فحصاً دقيقاً، وسيكتشفون حينها ما تجود به المتافيزيقا من كنوز الفكر الخصب.

وما قاد الوضعيين - حسب بوبر - إلى هذه المتاهة، هو مطابقتهم بين العلم والمعنى، واللاعلم واللامعنى، وهي مطابقة سترتدّ عليهم، لأنّ الكثير من كلامهم لا يندرج في دائرة الاختبار، كمبدأ قابلية التحقق، وإيمانهم بموضوعية أحاسيسنا، وإيمانهم بالاطراد، فهي بلا معنى كذلك^(٤٨)، وستفقد تلقائياً إلى استبعاد الكثير من قضايا العلم والرياضيات، ممّا لا يمكن اختباره بالتجريب. ومبدأ التحقق، أو قابلية التحقق، الذي على أساسه استبعد الوضعيون المتافيزيقا من دائرة المعرفة التي لها معنى، سينال نصيباً وافراً من تفنيد بوبر، معتبراً أنّه مبدأ لا قيمة له، وأنّه يعاني من مشكلات جمّة، التفّت إليها الوضعيون أنفسهم، وحاولوا تجاوزها من غير أن يحالفهم التوفيق. وأبرز مشكلاته على الإطلاق استناده إلى النزعة الاستقرائية التي تفرض أن العلم يبدأ من وقائع تجريبية ثمّ يعمّمها، وهو شيء سيرفضه بوبر رفضاً قاطعاً، معتبراً الاستقراء خرافة ينبغي اجتثاثها من جذورها، لأنّ البدء، بالملاحظة الخالصة في العلم أمرٌ مستحيل، وهو لن يفضي إلى شيء^(٤٩).

لقد كان بوبر تجريبياً، لاشكّ، لكنّه لم يكن يرى أنّ الإنسان يولد صفحةً بيضاء ترسمه التجربة وخبرات العالم الحسيّ، ولا هو يولد بأفكار فطرية كما يدّعي المثاليون، بل يولد وهو مزوّد باستعدادات وتوقعات فطرية، تتغيّر وتتحوّل مع تطوّره. وهي فطرية بمعنى أنها سابقة،

K. Popper, *Objective Knowledge, an Evolutionary Approach* (Oxford, 1972), p. 109.

(٤٧)

K. Popper, *Realism and the Aim of Science* (Hutchinson, 1984), p. 132.

(٤٨)

(٤٩) بمنى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مصدر سابق، الصفحة ٣٤٤.

زمانياً ومنطقياً، على أيّ تعرف على البيئة، أو على أية خبرة حسية عن العالم التجريبي. وهي يتم تطويرها وملاءمتها مع الواقع استناداً إلى تجارب الخطأ والصواب، وهي نقطة بدء تشكل أولى حلقات مسلسل المعرفة التجريبية.

ليس ثمة - حسب بوبر - استقراء لوقائع الحس، يبدأ من الطبيعة، ثم يعمّمها، في أية مرحلة من مراحل الزمن البشري على الإطلاق، فالأسبقية دائماً للكائن أو للعقل^(٥٠). وبوبر، على خلاف الكثير من فلاسفة العلم، يقرّ بموضوعية المعرفة، ويتنكر لأية علاقة لها بالذات العارفة، خلافاً للإبستمولوجيا التقليدية، وللوضعية على السواء، اللتين اعتبرتا أنّ المعرفة تؤوّل إلى علاقة تربط عقولنا بموضوع المعرفة. إذ المعرفة عنده لا شأن لها بالذات بالذات. وهذا ينسحب على العلم. فهو بناء موضوعي - لا أداتي ولا صناعي - متجرد عن معرفة الذات.

ولكي تكون المعرفة العلمية موضوعية، لا بدّ من محكّ موضوعي يبيّن صدقها من كذبها، وهو - عند بوبر - العالم الواقعي الخارجي المستقلّ استقلالاً تاماً عنّا، والذي يهدف العلم إلى تقديم تفسير مُرضٍ لأشياءه وعلاقاته، أو البحث الدؤوب عن حقيقته.

إنّ البحث عن الصدق، إذًا، والمزيد منه، هو هدف العلم؛ الصدق وليس اليقين. لأنّه لا يوجد علم تجريبيّ يتّصف باليقين، ولن يكون. ومعيار الصدق عنده، هو التناظر مع العالم الواقعي. والموضوعية مكانها العالم. لكن ليس المقصود بالعالم هذا العالم الفيزيائي، ولا عالم الوعي والشعور والمعتقدات فحسب، بل عالم المحتوى الموضوعي للفكر، كالعلم والفلسفة والفن والنظم، إلخ. فثمة، عند بوبر، عالم ثلاثة ترتبط فيما بينها، وتُصَف بالموضوعية، لكن لبعضها ميزة على بعض بالرغم من تداخلها. إذ ثمة عالم واحد بينها له وظيفة الربط هو عالم الشعور والاعتقاد، لأنّه يتّصل بالعالمين الآخرين، فيُدرِك الأوّل ويخلُق الثاني، ثم يدرسه ويضيف عليه ويحذف.

وبهذا، فالعالم يُحدث تأثيراً على العالم نفسه على نحو الدوام. إنّ مثل هذا الموقف التعدديّ هو متافيزيقا تجذورها في النظريات التعددية، قديمها وحديثها، كما هو الحال مع أفلاطون في مُثله، أو كانط في مبادئه القبلية، أو لاينتر في مونداتيه، لكنّ الفرق بينه وبينهم أنّه يفترض أنّ العالم - بمعنى المحتوى الموضوعي - من صنع الإنسان، وليس كياناً

أزليًا مستقلاً قائماً بنفسه. إنه المشاكل وحلولها، وهو يحتوي على الخطأ وعلى الصواب، وهو دائم التغير والتبدل والتحول والنمو. وهذا ما يجعله ملائماً للعلم الحديث - حسب بوبر - وهو الذي يميّز الإنسان عن الحيوان، وفيه يقطن موضوع الإستمولوجيا. وأهم مكوّناته النقد، الذي بفضلها يكون تطوّره ونموّه الدائم.

والأهميّة التي يوليها بوبر لهذا العالم تكشف عن ثقة بالإنسان وقدراته، وعن ملكاته التي تسمح له بالتجاوز والبحث الدائم عن الحقيقة، بلا سلطة تُفرض عليه. وموضوعيّة هذا العالم تكشف عن أنّه ليس مهمّاً في المعرفة مصدرها: أهو الحسّ أو العقل؟ المهمّ هو المعرفة ذاتها، محتواها ومدى قدرتها على حلّ المشكلات، وليس الثبّت منها عن طريق ردّها إلى وقائع التجربة كما اقترح الوضعيون. فكلّ معرفة لها معنى وقيمة ما دام يمكن تعريضها للنقد، وما دامت قابلة لأن تُكذّب، أو تُجاوز، عبر نقد يطورها وينقلها في صيرورة متدفّقة، إلى وضع جديد تصبح فيه أقدّر على أن تُفصح لنا عن مضمون الواقع.

من هنا، كانت عقلانيّة بوبر نقدية، تعبّر عن موقف شامل من المعرفة وعلاقتها بالكشف. ولأنّنا لا نقصد أن نعرض هنا لنظريّته في قابليّة التكذيب الذي اعتبره مقياس قيمة المعرفة، ولا لنقده للاستقرار، فإنّ ما يهمّنا التأكيد عليه هو موقفه من المتأفيزات وعلاقتها بالعلم، وإيمانه المطلق بمطلب الجراءة التي لا تتأتّى إلّا برغبة البحث عن المجهول، وهو شيء خلقته المتأفيزات على مدى الزمن وأفصحت عنه.

ولقد رأى بوبر أنّ الخضوع المستمر للاختبار بالأدلة التجريبيّة هو ما يميّز الواقعيّة العلميّة حسب مبدأ التكذيب، وهو شيء يؤكّد على مطلب الجراءة التي يمكنها اقتحام المجهول واكتشاف الجديد، لأنّ الحقيقة ليست ظاهرة، بل تكمن خلف ما يبدو لنا من العالم. وما يفعلها العالم العظيم ليس هو التبرير، أعني تسويغ ما هو قائم بواسطة قوانين التجربة، بل أن «يخمّن» بجراءة، ويحدّس كيف تكون هذه الحقائق. وتقاس الجراءة، حينئذ، بمقدار البعد بين العالم البادي وما يفترض بالحدس. كوبرنيكس كان عالماً عظيمًا، لأنّه افترض أنّ الشمس مركز الكون، وكذا كان ديمقريطس حينما افترض وجود الذرّة. لكن هذه الجراءة - حسب بوبر - تعقبها جراءة أخرى لا تتعمّق، بل تتصلّ بالظواهر، أعني بالمظاهر البادية. إنّها جراءة التنبؤ لا التفسير، جراءة المواجهة المسؤولة عن الواقع. ومثلها هي ما يميّز الفرض العلمي، بينما الجراءة السابقة عليها هي جراءة الفرض المتأفيزيقي الذي يمكنه أن يحدّس الحقيقة الكامنة التي لا تبدو للعيان، لكنّه لا يمكنه أن يحقق الجراءة بالمعنى الثاني، لأنّه لا يمكنه الخروج بمشتقّات،

أو التنبؤ بوقائع تجريبية قابلة للملاحظة، ولو فعل ذلك لتعرض لمخاطر الاختبار والتفنيد، أعني لمخاطر التصادم مع الخبرة، وهي مخاطر لا يقوى عليها إلا العلم الذي تمحّص فروضه بالتحقق المطرد من الوقائع، ثم تطوّر رؤيتها ويُقدّم بها إلى الأمام شيئاً فشيئاً.

وفي فقرة تكشف عن دور إرشادي للمتايزيقا في بناء الفروض العلمية، يقول بوبر:

إنّ كلّ نظرية في النظريات المتأيزيقية تصلح كخطة بحث من أجل الوصول إلى العلم، فهي تحدّد اتجاهنا في البحث، وتدُلنا على نوع من التفسير الذي يلقي قبولاً لدينا، وتُمكننا من الحكم على مدى عمق النظرية^(٥١).

والنتيجة هي أنّ المتأيزيقا ليست مفيدة للعلم فحسب، بل هي ضرورية كذلك، إنّها تقدّم إطاراً لا غنى عنه يمكن من خلاله تسديد النظريات العلمية ومقاربتها بالتجربة. فهي تعمل كمرشد للعلم، أو كموجه^(٥٢). وبوبر في خضمّ نقده للوضع، لتأسيس وجهة نظر مضادة، أدرك أنّها وضعت أمامها مهمة صعبة لا يمكن إنجازها، وهي القضاء على المتأيزيقا. لكنّها لم تفلح، وبقيت مدرسة هدامة في تاريخ الفلسفة والعلم كليهما. لم تقدّم فيهما ما يسمح للعلم بأن يتجاوز، ولا للفلسفة بأن تفيد.

وأروع ما قيل في موقف بوبر هذا، أنّه جاء من عالم فيلسوف، ميّزه عن الوضعيين معرفته الواسعة بمدارس الفلسفة وتاريخها، وما يمكن أن تكشف عنه من آفاق للمعرفة الإنسانية وللعلم، للتاريخ وللجمتمع، كما تجلّى ذلك في كتابه العظيم «الجمتمع المفتوح وأعداؤه». وسوف يستثمر جهد بوبر إلى أوسع مدى في ما بات يُعرف بالبوريرية، وسيستلهم عبقرية فلاسفة وعلماء يتابعون تفكيره النقدي، ويغنون ثورته العقلانية وانتفاضته ضدّ كل مذهب إسمي وضعائي يقلل من قيمة العقل، ويحتقر خلاقية الإنسان وإبداعه، ويشكك بموضوعية المعرفة العلمية بالعالم، من أمثال باشلار، ودوبروي، وإيلمو، وفيرآند، وكون، ولاكاتوش، من ساهموا في تغيير مسار فلسفة العلم في القرن العشرين إلى غير رجعة، استلهاً لبوبر، ولما رسّخه قبله أينشتاين من مبادئ.

Ibid.

D. Gillis, *Philosophy of Science in the Twentieth Century* (Oxford, 1993), p. 191.

(٥١)

(٥٢)

الوعي الزائف في المادية^(١)

باز فان فراسن^(٢)

ترجمة محمود يونس

تقبل الأطروحة المادية بواقعية النظام السببي بعد أن تشترط حصر كلِّ علة بالعلل المادية. من هنا، يرتبط السؤال الماديّ الجوهريّ بالوصول إلى محكّ متين للتمييز بين ما هو مادي وما ليس بماديّ. إن الإخفاق التاريخي للمادية في الإجابة عن هذا السؤال، واستغراقها في الالتحاق بالعلم كما هو في رايهه، يجعل منها موقفًا فلسفيًا قائمًا على تسويغ تمامية العلم (الفيزياء تحديدًا) أكثر منها نظرية ذات شروط صدق يمكن التحقق منها، وإن رأى الماديون إلى أنفسهم كمن يلتزم نظرية ويعمل وفقها.

الأطروحة المادية

من الذرائع الرائجة في المتأثيرين، أن يبدأ العلماء، بما فيه صالح العلم، بواقعية مشروطة، ومادية افتراضية. المراد من الأولى الاعتقاد بعلل غير ملاحظة للظواهر الملاحظة؛ ومن الثانية الاعتقاد بأن كل ما هنالك فهو ماديّ. كنتيجة، تنحصر العُلل المذكورة في كونها آليات مادية بنحو أو بآخر. ما يعني في هذا المقام هو المادية. وليست الجسدانية physicalism والطبيعية naturalism الشيء نفسه كالمادية التقليدية، إلا أن التمايزات، في سياقنا، ليست ذات تبعّة. وستبقى الحجة ماضية، مع ما يلزم من الجرح والتعديل *mutatis mutandis*، حتى ولو استبدلنا، على سبيل المثال، «جسداني»، أو «عارض على الجسدانية»، بـ«ماديّ»^(٣).

(١) النص مأخوذ من كتاب فان فراسن، الموقف التجريبي، انظر،

Bas van Fraassen, *The Empirical Stance* (New Haven-London: Yale University Press, 2002), pp. 49-61.

(٢) فان فراسن (١٩٤١)، أستاذ الفلسفة في جامعة سان فرانسيسكو؛ من فلاسفة العلم البارزين اليوم، ومن أهم المنخصّصين بالمتطوّل والإستمولوجيا وفلسفة الدين. من كتاباته، الموقف التجريبي، الصورة العلمية، ميكانيكا الكوانتم: وجهة نظر تجريبية، ومقدمة في فلسفة الزمان والمكان.

(٣) سألني عنائتي مادية قديمة الطراز، يدّعي أنها مادية صريحة. ولا يبدو لي أن الحجة تتأثر بأسئلة من قبيل إمكان اختزال العقليّ إلى الماديّ، أو كونه عارضًا عليه. كما ويبدو لي طريقًا لجوء المادية المتأخرة إلى صياغات تستدعي المتأثيرين عنها التي كان

فلنبداً، إذاً، بالأطروحة المتافيزيقية المزعومة، والموجزة في أطروحة: كل ما هنالك فهو مادي. قد نراها أطروحة بالية، إلا أنها، في واقع الأمر، لا تبتعد عما نجد في صياغات معاصرة^(٤).

١٢. هل هذا ادعاء واقعي؟

من الواضح أن هذه الأطروحة لا تخلو من جدل: فهي، بالطبع، إما هكذا وإما هكذا... لكن المظاهر تزدع. ولنجعل من المسألة مورد نقاش، لا مناص من فهمها تماماً، قبل كل شيء. فبين أيدينا مسلمة أساسية في معرض الخطر: هل لدى المادية الافتراضية، بهذا المعنى، ما تقدمه للعلم؟ «بهذا المعنى»، أي بمعنى الافتراضات، والأطروحات، والمدعيات حول ما هو موجود، وما ليس بموجود.

١٣. ما هي المادة؟

هل تُقصي أطروحة «لا شيء هناك سوى المادة» بعض النظريات، بحيث تُستبعد، كغرض للبحث العلمي، من أساسها؟
عندي أن من يقول بذلك، لا يعدو كونه واهماً.

الماديون الأوائل قد صنفوها مع الخرافات، من قبيل الواقعية في الجهات modalities؛ ولقد ملأهم لتوسل الماديين. نعوذ المتأيقنا التي يعادونها، انظر،

H. Putnam, "After Empiricism" (a review of Ayer's *Philosophy in the Twentieth Century*), in J. Rachman and C. West, eds., *Post-Analytic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 26-8.

ونظرة نقدية لموضوع «العروض supervenience»، ونظريات «مهامي العلامة token identity» في فلسفة الذهن، انظر،

J. Kim, *Mind in a Physical World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998).

ولكن انظر، كذلك، مراجعة كلارك غليمور لكتاب كيم، ورؤيته لدخول المتافيزيقا التحليلية على أسئلة تنمي، أصلاً، إلى العلوم التجريبية:

C. Glymour, "A Mind is a Terrible Thing to Waste: Review of J. Kim, *Mind in a Physical World*." *Philosophy of Science* 66 (1999): 455-71.

(٤) وهكذا، فإن غالين ستراوسن يبدأ كتابه «المادية الحقيقية» بقوله: «المادية هي الرؤية القائلة بأن كل شيء، وكل حدث، في الكون هو مادي [جسدي] في كل اعتباراته، وأن الظواهر المادية تتساوق مع الظواهر الحقيقية أو، على الأقل، مع الظواهر الحقيقية الملموسة». انظر،

G. Strawson, "Real Materialism," in L. Antony and N. Hornstein, eds., *Chomsky and His Critics* (Oxford: Blackwell, 2003).

ولكن من الممكن أن يكون هناك توجه، أو مسلك، أو موقف، متعلق بهذه الأطروحة، بحيث تكون [الأطروحة] بمثابة شيفرة له - ونحن لا ننفي تأثيرها، بالفعل، على العلم، كما وعلى الحياة العملية والفكرية بالجمال. وإذا كان ذلك كذلك، فإن المادية، عندها، تقدم لنا مثلاً مبرزاً على الوعي الزائف في الفلسفة. إذ، في هذه الحالة، يرى الماديون إلى أنفسهم كمن يعمل وفق نظرية، والحال أن ما يقومون به هو تعبير عن مواقف، واسترسال فيها بما لا يجانب التشوش والالتباس.

إن نظرية «المادة هي كل ما هنالك» لها، حتماً، وقع المدعى الحقيقي المثبت. أليست تبطل ثنائية العقل والجسد الديكارتية، والأرواح الأكوينية، والكمال الأول، والغائية الكونية؟ إذا كانت هذه مدعىات حقيقية ثابتة، فالأطروحة التي تناقضها هي كذلك، ولا ريب.

أما نحن، فلا نستطيع أن نأخذ هذه النظريات المتنازعة بحسب وقعها، فإذا ما أردنا أن نتفحص منزلة كل واحدة منها، علينا أن نتجاوز وقعها وظاهرها. فقد لا يتخطى التناقض كونه مظهرًا. بل قد يكون التناقض لفظيًا، لا أكثر. هاك مثال. إذا قال الديكارتية للمادي: «ليست المادة كل ما هنالك»، فنحن، بالطبع، أمام تناقض لفظي. فواحدٌهم يتفوه بعبارة هي نقضٌ للآخرى. والتناقض النحوي قائم، تاليًا، بغض النظر عن احتمال عبارة الديكارتية، أو المادي، على أي نحو من المعنى. ولا تستطيع الأطروحة المادية أن تدحض تلك الديكارتية إلا متى ما اتضحت الفرضيتان بما يهب النقض بعض المحتوى [المعنى] (وحتى عندها قد لا يكون النقض متيسرًا)^(٥). فها هنا مدعىات شتى، لها شروط صدق محددة، ولا بد لها، على الأقل، من وجود تمييز حقيقي، لا لفظي فحسب، بين ما هو مادي، وما هو غير مادي.

سلمنا جدلاً أن الأطروحة المذكورة هي، بالفعل، لب المادية. ثم ماذا؟ إن ذلك يستتبع سؤالاً حول الخطوة التالية التي لا يجد المادي بداً من طرقتها. فهو، في هذه الحالة، لن يسكن له بال قبل أن يجترح تمييزاً واضحاً بين المادة وما ليس بمادة، بحيث تصبح الأطروحة مدعى حقيقياً يمكن إثبات الصدق والكذب في حقه. أما إن أخفق في ذلك، فيكون لنا، بمقتضى عكس النقيض *modus tollens*، أن نستنتج... ماذا؟

(٥) إن مقالة إليانور ستامب حول الأكويني («ثنائية جوهرية لا-ديكارتية، ومادية لا-اختزالية») كثيرة الفائدة هنا؛ إذا كان ما يقوله الأكويني في النفوس متماسكاً، فهو، أقله، لا يدرج تحت ثنائيات الذهن-الجسد المتعارفة. انظر،

E. Stump, "Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism," *Faith and Philosophy* 12 (1999): 505-31.

ما الذي يمكن عدّه كشيء ليس بمادة؟ قال ديكارت بأنّ المادة ممتدّة، أمّا الذهن فلا؛ الذهن يفكر. إلّا أنّ هذا التعريف، إن لم يكن مشروطاً، فهو بالضرورة غير صحيح. وإلّا كان لزاماً أن نعتبر ذرات هرتز - إن وُجدت - غير ماديّة. وكذلك كنّا لنقول إنّ هارترى فيلد Hartry Field ينفي الماديّة عندما يدّعي أنّ النقاط الزمكانية space-time points أفراد حقيقيّة متشخّصة. وفيلد معروفٌ بتحيّزه للماديّة، ورفضه كلّ تفسيرٍ فلسفيٍّ لا يتوافق معها.

هل من الصواب أن نجعل من ديكارت كبش الغداء دائماً؟ وهل الافتراضات الماديّة المتأخّرة أفضل حالاً؟ لاحظ معي. عادةً ما تنطلق هذه الافتراضات من نسخة ما عن رأيٍ علميٍّ متلقّى، وبعوض الحماسة، ربّما، لكونها تجاري العصر. هم لن يقولوا إنّ الذرات، والعناصر الأوليّة، هي كلّ ما هنالك، إذ يعلمون أنّ في البين أشجاراً، وأشخاصاً، وحجارةً، وما سوى ذلك. بل سيقولون إنّ كلّ شيء يتشكّل، حصراً، من الذرات والعناصر الأوليّة. إن أخذنا كلامهم على محمل الجدّ فإننا - وأراهن على ذلك - سوف نصطدم، مرّة إثر مرّة، بمشكلة ضيقٍ تاريخيٍّ في أفق التفكير.

عندما تقدّم نيوتن بوجود القوى إلى جانب الأجسام، هل كان يفرض الأطروحة المذكورة؟ هل تشكل القوى من عناصر؟

وعندما دحضت نظريّة هيغنز Huygens، بخصوص الطبيعة الموجيّة للضوء، نظريّة نيوتن القائلة بجزيئته، هل كان هذا إخفاقاً للماديّة؟ بالطبع لا، وإن كان الأثر وسطاً متصلاً، وليس جُزيئياً [مكوّناً من جُزيئات].

وعندما حملت مقالة حديثة، في مجلّة متخصصة بالفيزياء، عنوان «الجُزيئات غير موجودة»، هل كان مُصنّفها يدبر ظهوره للماديّة؟ غاية ما قاله إنّ عدد الجُزيئات ثابتٌ على نحوٍ نسبيٍّ؛ نسبيٌّ كما أنّ اليسار واليمين، والفوق والتحت، والحركة والثبات، هي مقولات نسبيّة^(٦).

لاريب، ثمة محاولات أخرى لتعريف ما هو جسديّ، أو ماديّ، على نحو الدقّة. إحداها كثيرة التداول، وعنوانها مماهة الماديّ، أو الجسديّ - بلامبالاة في العادة -، مع

P.C.W. Davies, "Particles Do Not Exist," in S. Christensen, ed., *Quantum Theory of Gravity* (Bristol: Hilger, 1984), pp. 66-77.

ما يتموضع في الزمان والمكان. هل هذا محكٌ ملائمٌ لتمييز ما هو مادي وما ليس بمادي؟ لا أرى ربطاً مفاهيمياً مرضياً. أولاً، نعمة من قال إن الملائكة والشياطين، وحتى الله نفسه، قد ظهرُوا في أمكنة وأزمنة معينة - وإن كانت هذه أمثلة باراديغمية لما هو غير مادي. هذه بالطبع موجوداتٌ قادرة على التجلّي في الزمان والمكان، وإن كانت لا يتموضع فيه على الدوام. هل يشفع لنا أن نصقل المحك ليصير: «ما هو جسديّ»، هو ما يتموضع في المكان والزمان على الدوام؟ لا يبدو ذلك، فبحسب مدرسة كوينهاغن لميكانيكا الكوانتم، تُفترض العناصر الأولية مادية، لكنها لا تنسجم وهذا المعيار. فعندما يُتلقف الإلكترون لدى اصطدامه بشاشة التلفزة، يكون موضعهُ محدّداً، إلّا أنّ كلّ مساره السابق يعصى على الموضوعة الزمكانية الدقيقة. بالفعل. من السهل أن تثبت، في الفيزياء الكمّية (الكوانتم) المطوّرة في حينه، أنّ موقع الجزيء يمكن تحديده في لحظة معينة، في موضع متناهٍ، إلّا أنّ هذه الحالة لن تدوم طويلاً. فالإلكترون، كما يبدو، يتناوب على الوجود في المكان. هل بين أيدينا، إذاً، مثال عن اللاماديّ؟ هل أدخل علماء الفيزياء هؤلاء جواهر لامادية إلى الفيزياء؟ من الحريّ الاستخلاص أنّ شرط التموضع الزمكاني لا يمثل لفهم المادّتين لنفس فرضيتهم.

ما الذي يحصل، إذاً، عندما يعتمد الفلاسفة خاصّة من خواصّ الفيزياء ليعرّفوا، بها، ما هو مادي؟ لن نلبث طويلاً قبل أن تضع الفيزياء يدها على أشياء تقتصر إلى هذه الخاصة، بل تختلف، في طبيعتها، بالكليّة. هل تكفي المادّية عندها؟ بالطبع لا! أمّا لو كانت المادّية حقّاً، وببساطة وتجرّد، أطروحة من قبيل «كلّ الأشياء متكوّنة من عناصر أوليّة»، فلن تراني قائلاً، وباللغة عينها، «بالطبع لا»!

١٤. خطوتان للمادّيين

ليست تخفي هذه الصعوبة على المادّيين المزعومين. فعندما تُلحقُ صفوة اصطلاحاتهم بالنظريات الفيزيائية الراهنة، فعليها أن تموت مع أقول تلك النظريات؛ وإن لم تفعل، فستصبح دون معنى بالمرّة. هاهنا مكنم الإلغاز. على سبيل التصدي، لجأ المادّيون إلى إحدى خطوتين. أزمع البعض صياغةً طروحات، محلّها الأصلي علم النفس، ثم جاهرُوا بالطبيعة التجريبية لهذه الطروحات، وصولاً إلى عرض نتائجهم على أنّها تنويع محدّدة من تنويعات المادّية. وبعض آخر ثبت الأطروحة بالحاقها بعلم محدّد، مثل الفيزياء، بادعائه تماميّة هذا العلم. يبدو لي، وسأعمل على إثباته، أنّ كلا الحركتين يخفق في تقديم ماديّة من قامة الأطروحات البليغة والمحدّدة.

الخطوة الأولى: المادية كفرضية علمية

جادل بلايس Place لصالح مماهة بعض الأحداث والعمليات، التي صُنفت تقليدياً على أنها ذهنية (مثل الإحساس)، مع بعض الأحداث والعمليات التي تحصل في الدماغ^(٧). وكان يرى أن المادية ليست شيئاً سوى ذلك؛ بل هي، بالفعل، أطروحة علمية تجريبية (إمبريقية)^(٨). ومن الواضح أن الأحداث والعمليات «الذهنية» المذكورة تمتاز بشيء من التعقيد قد نخوزه الأحداث والعمليات الدماغية، وقد تفتقر إليه. وإذا ما توَفَّرنا على دليل إمبريقي لصالح هذه التعقيدية، فإن الفرضية ستتهافت. هكذا تكون المادية عند بلايس. وقد أطلق آرمسترُوع «المادية» على مدَّعيات - حول الذهني - مشابهة^(٩).

هنا، لديّ أسئلة تمهيدية ثلاثة. أولاً، ليس كلُّ بديل، لما أسمىته بالأطروحة، يمكن قبوله على أنه المادية «الحقيقية»؛ هل يمكن قبول هذا البديل؟ السؤال الأساسي بين أيدينا هو: كيف يمكن، بالضبط، أن تكون أطروحة المادي الأساسية؟ ربما وجب علينا أن نذعن لأيّ عرض جدِّي بديل. إلا أن الهموم التقليدية للماديين لن تنتهي. بمجرد أن ماهئنا بعض العمليات والأحداث العقلية بعمليات وأحداث فيزيولوجية. فأن يكون للإنسان غرض، أن تُغفر خطاياه، أن يعيش الحبور، أو أن يكون أعلى من الباقوت... ليست هذه الأمثلة مما يمكن حده في تشكُّل نوعيٍّ من حوادث أو عمليات عارضة. وهنا نحن نقصُر أنفسنا على أمثلة حول الأشخاص؛ ماذا قد يوجد بين الأرض والسماء ولم تخلم به الفلسفة المادية قط؟ لا أريد أن أكون خيالياً، لكن أن يُصار إلى إثبات أن الأحاسيس هي حالات دماغية، لا يبدو لي أكثر من قطرة في دلو بالنسبة للمادي. والحال أن ما تغنت به الأطروحة الرنانة - «المادة هي كل شيء» - أنها ستسوي الخلاف مرةً ولأبد.

أما السؤال التمهيدي الثاني فهو: هل يكون توصيف «الذهني»، أو النفسي، في

U. T. Place, "Is Consciousness a Brain Process?" *British Journal of Psychology* 47 (1956): 44-50. (٧)

U. T. Place, "Materialism as a Scientific Hypothesis," *Philosophical Review* 69 (1960): 101-4; J. J. C. (٨)

Smart, "Sensations and Brain Processes," *Philosophical Review* 68 (1959), revised version in Smart, *Essays Metaphysical and Moral* (Oxford: Blackwell, 1987).

وافق بلايس، كردُّ على سمارت، على كون الشروط المطلوبة لصحة هكذا فرضية - الشروط التي بموجبها تكون المماهة صحيحة - تخضع لنقاش فلسفي، لا لاختيار تجريبي. لكن متى ما تحدت هذه الشروط، نصير المسألة على عائق التجريب.

(٩) انظر، على سبيل المثال، حصّة آرمسترُوع من الكتاب الذي صنفه مع مالكوولم:

D.M. Armstrong and N. Malcolm, *Consciousness and Causality* (Oxford: Blackwell, 1984).

مصطلحات تُصاغ منها الأطروحة البديلة، منصفًا بحق الأطروحة نفسها؟ هل يفني الغاية المتوخاة منها حقها؟ من الواضح أن آرسترنغ، لدى مناظرته الفيلسوف الفتنجشتايني، نورمان مالكوم، كان أكثر إدراكًا لمفاصل هذا السؤال الثاني مما كان عليه بلايس. لعله، اليوم، يجد نفسه مضطربًا، كذلك، لمحااجة الوظيفة functionalism في إخفاقاتها، وفي الحجج التي تُساق على إفلاس النظريات الحسابية للوعي، وفي البراهين التي تُقدّم على حاجة شروط صدق عزو المعتقدات إلى ضوابط تاريخية واجتماعية تتخطى المعتقد نفسه.

ولكن دع هذه النقاشات جانبًا. يظل السؤال المركزي هو: على فرض كذب المدعى التجريبي، أو على فرض عدم اكتماله بعد التحقق العلمي منه، هل سيكون، أو لا يكون، هناك موقف تراجعني ينادي بـ«المادّية الأصلية رغم كل شيء»؟

أي روح رياضية في أن يقول الخاسر، بعد كل هذه المعاناة العلمية، «ليس هذا كل شيء»، ليس هذا ما كنت أعنيه؟ حسنًا، ماذا لو رضينا بأن صياغات بلايس وآرسترنغ، كما مدّعاتهم التجريبية، وُجدت قاصرة؟ افرض، على سبيل المثال، أن لا عملية عصبية تستطيع، من حيث المبدأ، أن تتوقع القرارات الإنسانية. السؤال التجريبي الذي سيلبي سيتخذ الشكل الآتي: ما هي الاحتمالات التي يمكن أن نعزوها للأفعال (الموصوفة بحيادية) التي تقررّ القيام بها، والمتوقّفة على حالات الجهاز العصبي المركزي؟ إن لم تستطع هذه الاحتمالات، حتّى من حيث المبدأ، أن تقترب من الصفر، أو من الواحد (أي من الاستحالة أو الوجوب)، بالقدر الذي نرغب فيه، هل سنكون أمام نهاية المادّية؟

ثمّة نظير ملائم لما ذكر؛ فلنجعله مورد تأمل: لا نعلم بحالة كوانتية quantum state يمكنها التنبؤ بالوقت المحدد للانحلال الإشعاعي. إذ لا يمكن، اعتباطًا، الوصول بإمكانية الانحلال في فترة زمنية محدّدة، قريبًا إلى الصفر، أو إلى واحد، بغض النظر عن حجم المعلومات التي نحصلها عن الوضع الفيزيائي. هل هذه نهاية المادّية؟ ليست كذلك؛ ولن تصل المادّية إلى نهايتها طالما أمكن الربط بين ما يفعله البشر وبين حالاتهم الدماغية، وإن على وجه الاحتمال. سيكون الناس، عندها، أشبه بذرات الراديوم مما كنا نظن. لا مفرّ، بعدها، من التنازل عن معتقد أثير عندهم؛ لكن، أوليس المادّي، على الدوام، خبيرًا في التراجع؟ وإذا كان ذلك، لن يكون تعاطينا مع السلوك الإنساني أبعد من تعاطينا مع الانحلال الإشعاعي؛ هذا كلّ ما في الأمر.

إنَّ الروح المادية لن تُستنفد أبدًا في مدَّعيات تجريبية متفرقة^(١٠).

الخطوة الثانية: مهما كلف الأمر

ضع الماديّ في الزاوية. سرعان ما سيّضح لك القيد الأهمّ الذي تعاني منه الأطروحة: على الأطروحة، ببساطة، أن تنسجم مع العلم science، مهما صدر عنه. وهذا بخلاف ما يقوله بعضهم. إذا كانت، يقولون، بعض الظواهر عصيّة على اصطلاحية العناصر المادية، فالموقف العلميّ يحكم بهجران المادية. أمّا مع ما هم عليه من تشبّثهم بالأطروحة، فإنهم يقطعون، وتجاوَس، أنَّ هذا لن يحصل أبدًا. ما هو الذي لن يحصل أبدًا؟

إنَّ تعذّرت الإجابة، على هذا السؤال، ببيان محدّد ومستقلّ لما هي العناصر المادية، فسنكون أمام خيارٍ أخير: ادّعاء التمامية للعلم، أو لعلم محدّد كالفيزياء. خيرُ مثالٍ، في هذه الحالة، هو سمارت Smart، الذي يبدأ مقالته، «المادية Materialism»، بمحاولة شرح ما تعنيه: «ما أريده بـ'المادية' هو تلك النظرية القائلة بأنّ ليس هنالك أيّ شيءٍ خارج تلك الكيانات التي تدّعيها الفيزياء (أو، بالطبع، تلك الكيانات التي سوف تدّعيها النظريات الفيزيائية المستقبلية)»^(١١). من ثمّ، هو يُسارع إلى مناقشة بعض الفرضيات القديمة والمتأخّرة في الفيزياء، ما يعطي «النظرية» بعض المصادقية. لكن بالطبع، ما أورده بين هلالين يُخرج

(١٠) لا يجدر بنا أن ننسى، في المقام، المادية الحذفية eliminative materialism، وهي خيارٌ قائم، وإن كانت البنى المنطقية للنقاش النفسي والجسديّ جدّد متافرة بما لا يجيز أيّ شكل من أشكال الاختزال أو العروض [أي اختزال الذهنيّ إلى جسديّ، أو القول بأنّ الذهنيّ عارضٌ على الجسديّ وليس له، من ذاته، أصالة]. والحذفية من بنات أفكار فاير أبند Feyerabend، وسيلرز Sellars، ورورتي Rorty، وتشرتلاند Churchland، الذين لم يهتموا باللعب على مستوى «رهانات» صغيرة كما فعل بلايس. أمّا أرمسترونغ فيقول إنّه لم يخل بينه وبين أن يصير ثنائيًا سوى اقتناعه بإمكان الاختزال. وهذا يدفعني إلى التساؤل عن مدى معرفته بوجود صيغة من الثنائية فيها أدنى شروط التماسك والمقبولية. لنقد للمادية الحذفية، انظر،

H. Philipse, "The Absolute Network Theory of Language and Traditional Epistemology," *Inquiry* 33 (1990): 127-178.

J. J. C. Smart, "Materialism," *Journal of Philosophy* 60 (1963): 651-662; reprinted in Smart, *Essays in Metaphysical and Moral* (Oxford: Blackwell, 1987), ch. 16.

لمزيد توضيح، يمكن إضافة اعتراف دايفد لويس بضرورة تعديل كلّ أطروحة مع طرء التبدلات في الفيزياء: «سُفيت المادية بهذا الاسم في عصر كانت فيه فيزياء المادّة وحدها هي أفضل فيزياء. أمّا أفضل فيزياء، عصرنا فنعترف بحمّلة آخرين للخصائص الأولية... ولا نستطيع أن نغيّر الاسم على هذا الأساس؛ هذا تمخلّق غير محمود»:

D. Lewis, "An Argument for the Identity Theory," *Journal of Philosophy* 63 (1966): 17-25; reprinted with additions in Lewis, *Philosophical Papers, volume 1* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 413.

هكذا، في الوقت عينه، استمرارية لحجة لويس في «نظرية التماهي»، والتي تنتمي بوضوح إلى تقليد «المادية الأسترالية» الذي تنفّخه هنا.

كل نقاش مماثل من طور الموضوع أصلاً!

قد يؤمن سمات، أو يعتقد أنه يؤمن، بـ«النظرية» المصاغة هاهنا، ولكنه إن فعل، فهو حتماً لا يعلم بماذا يؤمن. فهو، قطعاً، لا يملك أدنى فكرة عما ستقدم به الفيزياء في المستقبل. إنه لإيمان جريء إيمان المرء بـ«لا أعلم ماذا» - أليس كذلك؟

بالفعل، كيف لسمات، مع قناعة كهذه، أن يكون متأكداً من كونه مؤمناً، أو مقتنعاً، بأي شيء على الإطلاق. افرض أن العلم ظل يتقدم بلا كلل، وأن كل نظرية ترثها، في نهاية المطاف، أخرى أفضل منها. ألم نكن على هذا المنوال دائماً؟ ألم تخرج النظريات الوارثة، بعد الإذعان لها، بعض الكيانات الأساسية المفترضة سابقاً (والتي كنا نعرفها، بأي الأحوال، وصفاً فحسب) من حيز الوجود. وإن كان هذا المسار لن يتخلف، فإن ما يسميه سمات بالنظرية - كما هي مصاغة أعلاه - يقتضي أن لا شيء موجود أصلاً. حرّ بنا، إذاً، أن نتروى قبل الاحتفاء بهذا البرهان ذي المشرب التجريبي.

وفي إشارة واضحة على أنه، أقله في لا وعيه، مدرك لهذه الصعوبة، يقوم سمات بإضافة بعض المضمون. ولكونه غير راضٍ عن صياغته الأولية عندما أدرك أنها لا تتعارض مع القول بالخصائص الانبثاقية emergent properties^(١٢) وبالكُلانية holism^(١٣)، وبلا-اختزالية البيولوجيا إلى الفيزياء، يقول، «بؤدي أن أصرّح أن وجود قوانين أو خصائص منبثقة، وغير قابلة للاختزال، في البيولوجيا، أو علم النفس، مثلاً، لا ينسجم والمادية... كما أريد أن أنكر وجود أي نظرية تقول بـ«الخصائص المنبثقة»^(١٤). ما يحصل، هنا، هو تعديل لتعريف المادية الوارد أعلاه. ف«النظرية» المصاغة آنفاً، إن أخذت بما هي هي، لا تنطوي على أي من هذا. كيف أدرك سمات أن صياغته الأولية غير ملائمة؟ هل يقول لنا إن الفيزياء ستستمر بتحاشي الخصائص المنبثقة إلى الأبد وإلا تكون المادية خاطئة؟ وبما أن فيزياء الكوانتم تقدم لنا، في الراهن، مثلاً واضحاً عن الكلانية (على ما يقول، مثلاً، بول تيلير Paul Teller)، هل نخلص إلى أن المادية قد وصلت إلى نهايتها، فعلاً؟

بالطبع لا. ففي مواجهة تداعيات نفس فكرته - بأن المادية هي كل ما يلزم لتحقيق

(١٢) وهي، فلسفياً، تأتي في مقابل النظرية الذرية التي تنظر في العناصر المكونة، وترى لكل عنصر معنى على حدة، في حين ترى الكلانية المعنى صادراً عن تمام العناصر. المترجم.

(١٣) القول بأن الخصائص الذهنية تنبثق عن المركب المادي، وهي ليست خصائص تحوزها بعض عناصر هذا المركب، كما أنها لا تنبع عن اجتماع خصائص هذا المركب. المترجم.

Smart, "Materialism," op. cit., pp. 203-4.

(١٤)

مدعى التمامية بحق الفيزياء - يبدأ سمارت بالترجع. قد يحصل أن تستوعب فيزياء المستقبل كل ما يراه سمارت «منفراً» (لأستعمل عبارته). في تلك الحال، يُضيف سمارت، ستكون الفيزياء نفسها خاطئة. ولكن بمواجهة عواقب كهذه، وإن أصر سمارت على رأيه، فلن يجد في صفه أحداً من المادّيين. بل سوف يشيرون، وعن حق، أنه كان صاحب عقل «تقليدي»، وأنه، كما يحصل في العادة مع أبناء الجيل السابق في الفيزياء نفسها، لم يكن قادراً على استيعاب الرؤى الجديدة بخصوص بنية العالم «المادّي»^(١٥).

١٥. المادية كوعي زائف

إذا، هل المسألة برمتها مسألة رجعتين علميين أصحاب أطروحات متهافة برداء قيود، على العلم، متافيزيقية مترتبة؟ كلا، ليست كذلك. ينم كل هذا الجهد لتقنين المادية عن شيء أكثر أهمية: روح المادية. فالمادية تقليد فلسفي وطيد، يجد في كل حقبة فلسفية تبريرات مختلفة. وكل تجل للمادية له مدعياته التجريبية، وغير التجريبية، التي تفسر في تلك الحقبة، وبحسب مصطلحاتها، المواقف والقناعات الراسخة التي أسميها هنا «روح المادية».

كيف لنا أن نحدد ما هو، بالفعل، معنيّ بالمادية؟ المفتاح بين أيدينا هو قدرة المادّيين الظاهرية على مراجعة فحوى طرحهم الرئيس مع تبدل العلم. وإذا أخذنا، بالحرف، مدعى المادّي بأن موقفه هو إيمان بسيط، سوف نواجه بأحجية لا حل لها، إذ ذاك الإيمان ينبنى على انحصار كل ما موجود بالمادة - كما نفهم المادة الآن. إن لم يكن في المسألة ما هو أبعد من ذلك، أتى يستطيع مادّي كهذا أن يعرف كيف يراجع عندما تخذله فرضياته العلمية المفضلة؟ كيف عرف مادّيو القرن الثامن عشر أن الجاذبية، أو القوى بالمجمل، كانت مادية؟ ففي نهاية ذلك القرن، عرف بارون دولباخ Baron d'Holbach المادية في القارة الأوروبية في كتابه «نظام الطبيعة» (*Système de la nature*)، بيد أن التعريف ما لبث أن هجر بمجرد تعاقب جيل، أو جيلين، عليه. لا شيء في توصيف دولباخ للطبيعة كان قادراً على استيعاب النظريات الجديدة في الضوء والكهرباء والطاقة المغناطيسية^(١٦). كيف عرف مادّيو القرن

(١٥) ليس غريباً أن تتبنى المادية المتفانية الفيزياء بشكلها الراهن على أنها صحيحة في جوهرها. لذلك يصنف دايفد لويس ماديّة على أنها «متافيزيقا أسست لتصادق على مادية الفيزياء كما نعرفها (تقريباً)»؛ انظر،

D. Lewis, *Philosophical Papers*, volume 2 (Oxford: Oxford University Press, 1986).

يقبض غالين سترواسون هذا المقطع في كتابه «المادية الحقيقية» ويدحضه لرغبته بعدم تقيد المادية بهذا الإيمان المبالغ فيه بالفيزياء كما نعرفها حالياً، ولكنه لا يقدم أي دليل لتمييز المادّي عن ما هو غير ماديّ.

(١٦) لا يتعد كتاب لودفيغ بوشنر Ludwig Beuchner، «القوة والمادة» (*Force and Matter*)، عن كتاب دولباخ من حيث

التاسع عشر أن الحقل الكهر ومغناطيسي كان ماديًا، وكيف تمسك الماديون بهذا التصور بعدما كانوا قد صرفوا فكرة الأثير بفضاطة؟

قد يجيب المادي بأنه من الممكن قياس بعض الكميات، وأن هذا هو المفتاح لما هو مادي. إلا أن هذا لا يزودنا بالمعيار المناسب. فقط تأمل، مجدداً، بالنقلة من الفيزياء الديكارتية إلى تلك النيوتنية. بتشخيص نيوتن، القوى هي علة تغير أحوال الحركة. بالتالي، إن استطعت قياس اتجاه تبدل قوة الدفع momentum ومعدله، لحصلت على توصيف لهذه العلة باعتبار آثارها. أما الوصف لقياس وجهة القوة ومداهما فهي، بالتحديد، قياس هذه الآثار. لكن حتى لو كانت الآثار هي حركات الأجسام المادية، هل يستدعي ذلك، منطقياً، مادية العلة؟ منطقاً، قد يستطيع أحدهم القول، ولن يكون قوله غير متين، إن العلل المذكورة ليست مادية، بل روحية - وحتى ذهنية، إن لم نقصر الذهن على ذهن أحدهم. عوضاً عن ذلك، حكم بمادية القوى، كما حكم على الأجسام الممتدة من قبل. إن كان هذا ادعاءً بالمعرفة، فيبدو أن المادي يمتلك قوة ما خفية: معرفة أن الكيانات المكتشفة حديثاً تمتلك عنصر الـ«لا أعرف ماذا» الضروري للمادية.

باتت المسألة واضحة الآن: ليس استخلاصنا (استخلاصهم) أن الكيانات المكتشفة مادية مسألة معرفة بالمرّة. ما الذي، من هذا الموقع المتأيزيقي، يحدد التغير في المحتوى، بحيث تكون الإشارة إليه بتغيير الاسم تحذلقاً؟ إن كان ما هو «جسداني»، أو «طبيعي»، في هذا الموقف الفلسفي، هو الرغبة، أو الالتزام، برياسة الفيزياء على المتأيزيقي، فهذا، إذاً، ما لا يمكن لأي أطروحة، أو معتقد، القبض عليه. وإن كان الموقف لا يتكوّن، بالأساس، من هذه الرغبة، أو الالتزام، فما هو إذاً؟ فهذه المعرفة، بكيفية التراجع، لا تُشتق من الإيمان الراسخ الذي (في ذلك الوقت) يتماهى مع الرؤية القائلة بأن كل شيء مادي. من أين تُشتق إذاً؟ مهما كان الجواب فهو - لا الأطروحة المصاغة - الجواب الحقيقي لماهية المادية.

وهكذا، فإنني أقترح التشخيص التالي للمادية: إنها غير قابلة للتماهي مع نظرية حول ما يوجد بل هي، بالاحرى، تماهى مع موقف، أو مجموعة من المواقف. تتضمن هذه المواقف احتراماً مُبالغاً فيه، وإذعاناً للمحتوى الحالي للعلم في المسائل المرتبطة بالأراء حول ما يوجد.

الارتباط بالمعرفة العلمية في رايها. بيد أن بوشن انتمى إلى القسم المنتصر، والنتور علمياً، في القرن التاسع عشر، والذي كان على وشك أن يرى أهم رؤاه الأساسية للطبيعة تُهجز من قبل العلوم الفيزيائية. مجدداً، كان الموقف، الوارد في كتابات بوشن، موقفاً بخصوص رؤية لما يوجد في الكون ترفض التفكير باحتمال التغير في العلم. انظر،

Baron D'Holbach, *Système de la nature* (1770).

كما تشتمل هذه المواقف على نزوع (وربما التزام، أقله على نية) إلى قبول مدّعيات التمامية (تقريباً) للعلم كما هو في أي زمنٍ مفترض^(١٧). فلنسمّ هاتين بالخاصيتين الأولى والثانية للمادية. بناءً على هذا التشخيص، فإن المعرفة الظاهرية بما هو ماديّ، وبما ليس بماديّ، ضمن الكيانات المفترضة هي مجرد مسألة ظاهرية. أما القدرة على تعديل محتوى الأطروحة القائلة بمادية كل شيء، مراراً وتكراراً، فمرده إلى مهارة في الانكفاء مصدرها مواقف ثابتة ومتصلبة.

وليس بالضرورة أن يلحق كلامي هذا ضرراً بالمادية؛ على العكس، فهو يفيد حقها^(١٨). ولكنه ينطوي على أن تشوش الأطروحات المتبناة مع المواقف المصرّح بها، والتي تولد وعياً زائفاً، يستطيع أن يفسّر الإيمان بحاجة العلم للمادية، أو اقتضاؤه لها.

١٦. مادية من دون وعي زائف؟

أردت، ممّا ذكرت، تشخيص المادية، لا دحضها، أو إدانتها. فتجسّدها، في أي لحظة، هو موقف ذو تداعيات تجريبية معينة، تثبت، أو تنهار، بحسب تطوّر العلم. لكن بغض النظر عن النتيجة، فإن المادية، كموقف فلسفيّ عامّ، وكتقليد تاريخيّ في الفلسفة، سوف تستمرّ. آخذين هذا بعين الاعتبار، لن نتوهم، أبداً، أن المادية فرضية منبعها أسس العلم. ليس ثمة ما يُسمّى «مادية افتراضية» تفرض قيوداً على النظريات العلمية، وتلزّمها بالتماسك، على

(١٧) تتعدّد المواقف التي أعرض لها هنا عن المواقف التي أعتزها بالتيّ التجريبية من حيث احترامها، أو إذعانها، للعلم كنموذج من نماذج البحث العقليّ المتميّز بالنقد الذاتيّ والمتبادل. فالوقف التجريبيّ لا ينطوي على إذعان للعلم في مسائل الرأي، بل هو تجرّد معرفي فيما يخصّ محتوى العلم الراهن، أو العلم في حالته المثالية. سوف أعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

(١٨) ما هي بالتحديد روح المادية؟ سأحاول أن أقول شيئاً ما لاحقاً (في الكتاب). أمّا بيان المادية، بما هي فلسفة معرّفة، أو تأييد إمكانها دونها وعي زائف، فهذا يرجع إلى المادّيين أنفسهم. أود أن أطلب من القارئ أن يقارن بين نصّين جديدين، كلاهما مطّلع وواع تاريخي، مع كون أحدهما ساذج (معنى أنّه غير حصين في إزاء النقد الوارد أعلاه) والثاني أكثر تعقيداً. الأول:

R. C. Vitzthum, *Materialism: An Affirmative History and Definition* (Amherst, N.Y.: Prometheus, 1995).

راجع الفصل الخامس من الكتاب «تعريف مختصر للمادية» لثري بوضوح كيف تذبذب رؤيته بين الالتزام الحادّ والأطروحة الفعلية حول الطبيعة. لكن أطلع على الفصل السادس، «تعريف ملخص للمادية»، أولاً. النصّ الثاني هو ردّ جان بريكمو، على مراجعة لكتاب مشترك بينه وبين سوكال Sokal:

J. Bricmont, "Comment Peut-On Être 'Positiviste'?" In F. Martens, ed., *Psychanalyse, Que Reste-t-il de Nos Amours?* (Brussels: Revue de l'Université de Bruxelles, Editions Complexe, 2000), pp. 71-90.

ثم أقرأ بالإضائة إلى نصّ آخر له لثري كيف أنّ جزءاً كبيراً من موقفه يتحالف مع ما أشخصه هنا كتجريبية، من دون التخلي عن التقليد الماديّ كما أفعل هنا:

J. Bricmont, "Q'est-ce Que Le Matérialisme Scientifique?" Part I, *La Raison* 441 (May 1999): 19-20; Part II, *La Raison* 442 (June 1999): 20-21.

ضوء أطروحات مؤيدة ومحددة. والمادّية نفسها ليست مقيدة إلى هذا الحد، إذ هي تستمر بسبب قدرتها على التكيف مع العلوم الجديدة.

قد نستطيع أن نفيد مما تقدّم تفسيراً لما تشترك فيه المادّية مع غيرها من التقاليد المعمرة في الفلسفة. فإلى جانب الأطروحات التي تقف عليها مادّية اليوم، هناك أيضاً ما يمكن تسميته بـ«روح المادّية»، والذي يظلّ أبداً. أمّا الوعي الزائف فيمكن تفاديه بطريقتين:

أ. بإمكان الفيلسوف أن يكون فاقداً لهذه الروح ويكون، في الوقت عينه، مخلصاً في انهماكه بأسئلة حقيقية محدّدة حول ما يوجد وما لا يوجد؛ أو

ب. قد يتمتّع الفيلسوف بهذه الروح ولكنها لا تشوّش على الرؤى المميّنة لماهية العالم.

أمّا الخيار الثاني، فلم يجد له، بعد، مصداقاً بين الفلاسفة^(١٩). مع ذلك، فهو خيار مشوّق بالفعل، وهو أقرب إلى الخيار الذي قد أفضله في أيّ محاولة لتابعة التقليد التجريبيّ. نصير المسألة بالنسبة إلى المادّي، عندها، تحديد الموقف المادّي الحقيقي، وبالنسبة إلى التجريبيّ تشخيص الموقف التجريبيّ الحقيقي (أو مروحة المواقف التجريبية الحقيقية). ويصير كونه المرء، أو صيرورته، تجريبياً أقرب إلى اعتناق قضية، أو دين، أو أيديولوجيا؛ نصير أقرب إلى التحول إلى الرأسمالية أو الاشتراكية، أو إلى رؤية كونية كمقولة داوكنز Dawkins بخصوص الجين الأناني selfish gene، أو رؤية راسل Russell المعبر عنها بقوله: «لماذا لست مسيحياً». المسألة هي على هذا النحو، وإن لم ترق للجميع. دعونا لا نعطي المشروع صبغة ذنب بالترابط guilt with association. إن كنت محقاً، فإن كلّ الحركات الفلسفية العظيمة كانت على هذا النحو، في الصميم لا في المضمون؛ ما أرغب بقوله هو أنّ علينا القيام بما نقوم به بعيداً عن المضامين الكاذبة...

(١٩) كإضاءة أخيرة على الموضوع، أود الإشارة إلى مقالة بول فايربند القديمة حول المادّية:

Paul Feyerabend, "Materialism and the Mind/Body Problem," *Review of Metaphysics* 17 (1963); re-printed with postscript in *Realism, Rationalism, and Scientific Method: Philosophical Papers*, volume 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

يشرع فايربند بالقول إنّه، في حجته، قادر على التركيز على النظرية الذريّة القديمة، ممّا كما يستطيع معالجة العلم المعاصر موحياً، في صياغته، بأنّ كل أطروحة مادّية تأخذ شكل مدّعي بالتمامية لوصف علميّ معيّن للعالم. كما ويوحى بأنّ النزاعات الفلسفية بخصوص المادّية مستقلة بالكلية عن محتوى الأطروحة قيد النقاش. وإذا كان الإيحاءان صادقان، فتحة سؤال جذّي يطرح نفسه حول أصل وجود الأطروحة الفلسفية التي تدّعيها المادّية لنفسها. وفي ملاحظة أضيفت في ١٩٨٠، يصل إلى مفهوم للمادّية كموقف: «على الأرجح أنّ اللغة المادّية... أكثر غنى من اللغة العادية... ولكنها، في نواح أخرى، أكثر فقرًا بأشواط. فهي سوف تكون مفتقرة، مثلاً، إلى العلائق التي تصل الأحداث العقلية بالعواطف، كما والروابط التي تربطنا بغيرنا، والتي تشكل أساس الفنون والعلوم الإنسانية». ثم يضيف، «الخيار يرتبط بنوعية حياتنا - إنّه خيار أخلاقي».

ندوة: عودة المتافيزيقا

■ مداخلة رئيس الندوة

■ ديوجين باحثاً عن مصباحه في ظهيرة

الحدائث: لقاء سقراط في عتبة الألفية الثالثة

■ إشكالية المتافيزيقا في الفكر الأوروبي

■ التحيز المتافيزيقي في اللغة

ندوة «عودة المتافيزيقا»^(١)

رئيس الجلسة: جورج كَتُّورة^(٢)

بين فترة وأخرى، تُطرح مسألة المتافيزيقا بشكل متجدد. وكأنها الفلسفة التي تأبى رحيلًا، أو هجرةً باللغة التي يفضلها العاملون في هذا المركز الذي يستضيفنا هذه الأمسية. ولا غرابة لذلك بالنسبة إلى العاملين في الفلسفة بتمايز إيجابي أو سلبي. فلو صحت فلسفة بعينها وانتصرت، لما كنا هنا الآن نتباحث في ما استجد، أو في التفسير الأفضل، أو الأنسب، لنقول ما نقول، أو ما يتبادر إلى ذهننا قوله. والانفتاح هذا لا يعني، أيضًا، تشريع أبواب كانت موصدة، أو فتح أبواب لم تكن موجودة. يتحدد البحث باستمرار بمقولة ما زالت صحيحة من أيام أرسطو؛ بفكرة هي بالقوة موجودة إلى تحقّق لها بالفعل؛ من انتقال من أبيض إلى أبيض إلى صورة الأبيض المطلقة، كما قال مقدّم هذا العدد، ولا أدري لماذا تجاوز القول من أبيض إلى أبيض فيالي البياض. وهذا موضوع آخر.

والحديث يتوالى عن تحدّد المتافيزيقا في موتها وبعثها، وسيظل الأمر كذلك. ما زلنا نبحت، وما زال الإخوة والأصدقاء والزلاء ممتّن معنا، أو ممتّن سنأتي في الحديث عنهم يوالون القول في الفلسفة قبولًا وتمثلاً، أو تجديدًا وابتكارًا. فلا موت المتافيزيقا أدى إلى إضفاء الرحمة عليها، وإقامة مشاعر حزن أو حداث، ولا إعلان موت الإنسان أو وقف ذرّة بني البشر، فما زالوا يعملون في سرهم وغلّتهم، فيتكاثرون عددًا ويكثرّون من الأفكار، ويجزّوننا إلى التباحث معهم في ما نقبل وما لا نقبل. وكذلك إعلان موت الله لم يوقف الإيمان به، بل عزّزه وكرّسه، وتعلمون اليوم مدى التمسك بذلك صبحه وعشيّة، والعودة إليه،

(١) أقيمت الندوة ضمن فعاليات المنتدى الفلسفي لمعهد المعارف الحكيمية في ٥ كانون الأول ٢٠١٠. وقد ناقشت العدد ٢١ من مجلة المحجة الذي خصّص لمعالجة موضوع «عودة المتافيزيقا».

(٢) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، وعميد كلية الإعلام سابقًا.

تعالى، بجوهره وبما أوحى به، وما أوصل ذلك كله إلى أصول، وما أولد من أصوليات. إنَّ الدخول من زاويتي في نقاش لأبواب المجلة وأبحاثها لن يُقدّم أو يؤخّر كثيرًا. بعضها عاد إلى الوراء، وبعضها طرح إشكاليات قدّمت باقتضاب كفصل من كتاب، علمنا أوله ولم نعلم آخره، وبعضها تعمّد المقارنة بين مناهج من عندنا، وبعضها عند الآخر، الأمر الذي يجعل مسألة التقريب واحدة من إمكانيات مطروحة، لا يضاھيها أهمية إلا مسألة المصطلح الذي، وكما نلاحظ من بعض مقالات هذا العدد من المجلة أننا أمام تجديد آمل أن ننتفع به ببركة شيخنا الشيخ شفيق جرادي، كما نلاحظ في الترجمات إحكامًا في السبك نادرًا ما نجده في الترجمات المتداولة.

ديوجين باحثاً عن مصباحه في ظهيرة الحداثة:

لقاء سقراط في عتبة الألفية الثالثة

مطاع صفدي^(١)

في المسارات الفلسفية المودية إلى الحداثة، تكفُّ الفلسفة عن الانهماك بإنشاء المذاهب الدُعائية وتقتنع بإثارة السؤال ومعارضة الجواب؛ إنه انتقالٌ من التعالي إلى المحاشية، من العقلنة إلى المفهمة. وإذا تأكدت الحاجة إلى الفلسفة لتصيغ من معارف العلم رؤى في الإنسان والعالم والعصر، ومع تحوُّل الذاتية الفلسفية إلى ذاتوية تنادي بصراع حضارات على أساس هويات مدعومة بثقافات، نجدنا أمام بروز متجدد للمنافيزيقا، يدعو حكيم العصر إلى إصلاح الحداثة بتحكيم معايير الصحة المعرفية والمشروعية النقدية.

كيف يمكن أن نفهم الحكمة في هذا المفترق بين الألفيتين السابقتين والألفية الثالثة اللاحقة؟ هل يمكن أن نصادف سقراط في شوارع أية مدينة يونانية حديثة، أو أوروبية، أو أمريكية، أو عربية إسلامية؟ هل بطل دور الحكيم، وضاعت حرفة البحث عن الحقيقة؟ ومن يُناط به في أيامنا هذه أن يثير أية أسئلة تتعلق بالحقيقة؟ ألم يقل سقراط قديماً إنك لن تبحث عما لا تعرفه من قبل. ومع ذلك، قد يكفي أحياناً عنوان البحث عن الحقيقة كيما يؤكد السالك دربها، أو الباحث عنها، أنه يمتلك ثمة شعوراً بوجود الحقيقة تحت طائلة كل هذه الخطايا التي تلف الحياة العامة للجماعات، كما العيش الخاص للفرد. كما لو أن طغيان وجود السلبات يدفع إلى تأكيد الصح بطريقه ما، وفي مكان ما. فإن سقراط لم يكن له أن يهجر العيش العادي، وامتهان العمل المفيد، وإعطاء ذات النفس للتفكير، وحض الآخرين على تأمل معتقداتهم، وأساليب تعاملهم اليومي فيما بينهم، وصولاً إلى التساؤل الذي يرقى إلى مرتبة طرح المفاهيم العليا، إن كانت لها دلالاتها المستقلة عن رأي الصدفة وفكرة الظرف

(١) مفكر عربي. مدير مركز الإنماء القومي ورئيس تحرير مجلتي العرب والفكر العالمي والفكر العربي المعاصر.

الطارئ، وما يمكن تصنيفه في خانة الحلول الجاهزة للمشكلات المطروحة.

نقول، ما كان لسقراط أن يفعل ذلك بدون شك، إلا لأنه رفض أن يتسلم معاني الأمور كما هي. ما يوصف بالوقائع اليومية، والدلالات الرائجة، والقيم المبنية عليها، ليست هذه التسميات حاملةً لصوابها بطريقة مسبقة أو آليّة. ما جرت عليه العادة من دلالات الفهم والتفاهم والتداول، أنّها كليات لفظيّة لا تمتلك «قيم» جدارتها العمليّة، أو صلاحيتها الفعليّة، في ذاتها. إذ إنّ مجرد كون القول أو السلوك متعارفاً عليه، ومقبولاً بدون تردّد، لا يجعله يمتلك صحته النهائيّة. فإنّ وضع ظواهر الحياة العامّة واليوميّة موضع الاستفهام قد يكسر مرجعيّتها الهشّة مثلاً. فالعادة، رغم فعالّياتها غير القابلة للتجاهل، وقدرتها على تحويل العابر إلى دائم، والعارض إلى أصيل، والجزئيّ إلى كليّ، والتصرّف الفرديّ إلى ما يشبه القاعدة للآخرين، رغم هذه الفعاليّة الشاملة التي قد ترجع إليها صناعة القواعد والنظم في الواقع قبل أن تنصّ عليها التشريعات، أو يستوعبها علم الأخلاق، أو يبرّرها علم المنطق، إلا أنّها، هي في حدّ ذاتها، لا تصلح أن تؤسّس علماً سليماً للواقع، ولا أخلاقاً عقلانيّة، وبالتالي، فإنّها تشكّل النقيض الأوّل للحكمة. ذلك أنّ أقوى ما يستفزّ الحكمة هو استناد القول أو الفعل إلى مجرد شحنة من سريان التداول والاضطراد. فالحكمة والعادة نقيضان على صعيد الواقع، قبل أن يكون ذلك على صعيد التحليل والمقاربة المنطقية. هذا لا يمنع بالطبع، أن تلجأ الواقعيّة الأنغلو-سكسونيّة، منذ هيوم، إلى اعتماد العادة كمبدأٍ للتعلّم، أي لإنشاء المعرفة، كما أنّها تقدّم الأساس شبه المادّي لتكوّن قوانين المنطق، بدءاً من تفسير مبدأ السببيّة الذي هو قوام العقلانيّة. إذ أنّ اقتران حدث ما بما يسبقه، أو يلحق به بصورة مستمرة، يجعل العقل لا يتصوّر حدثاً، أو شيئاً، إلا وهو مسبوق بما يُنتجه. إنّه تكرار الاقتران بين السابق واللاحق في تسلسل الأحداث أو الأشياء، أنشأ عادة التفكير بالترابط السببي. وعلى هذا، فالعقل لا يمتلك ذاتياً مبدأ السببيّة، بل يكتسبه بفعل التجربة، وما تقدّمه من ترابط الوقائع فيما بينها، كأنما، بالنسبة للوضعين، بدءاً من هيوم نفسه، ليس التفكير المنطقيّ إلا نتاج مراس واعتياد. هذا لا ينفي أن يطرح العلم التجريبيّ فيما بعد، مسألة الخصائص التي تجعل هذا الشيء هو ما يبدو عليه وفيه من الدلالة. فالاعتياد وحده غير كافٍ لقيام السببيّة إن لم يُبرز التحليل المنطقيّ، أو التجربة، عوامل التأثير والتأثر في تسلسل المعطيات، وردها إلى قوانينها الموضوعيّة^(٢).

(٢) لقد شكّل سؤال: هل المبادئ العقلية فطرية فيه، أم أنّه يكتسبها عن طريق التجربة؟ المحور الفاصل بين أكبر تيارات في

ولقد فهمت الحكمة منذ القديم على أنها هي العلم المحيط بكل شيء. والحكيم هو رجل المعرفة الشاملة. لكن الأهم في مسألة هذا العلم هو أن يقدم صواب الأمور أساساً للاهتمام في السلوك الخاص والعام. فالمعرفي ليس علّة لذاته، بقدر ما هو سبيل لضبط التصرف الإنساني. مثل هذا المنظور الطبيعي لما تعنيه الحكمة شكل امتيازها المعرفي بما أذى إلى تأكيد التلازم بين المعرفة والسلوك، وجعل ما هو أخلاقي يتبع الصواب العقلائي. أي إن صلاح الفعل مبنية على سلامة الاختيار التي لا تتحقق إلا بفضل المعرفة الشاملة لوجهي الفعل، وهما دافعه وأهدافه الإنسانية من جهة، وأساليب وأشكال تجسّداته العملية من جهة أخرى.

غير أن الحكيم ليس هو العالم تماماً، ولا الواعظ الديني، أو المفكر الأخلاقي. ذلك أن الحكمة لا تتحدّ تماماً مع المعرفة. ليست هي الناطقة بها كما هي، ولكنها هي المؤثرة على دربها، والتأثير يحتمل بلوغ الهدف أو التردّد في استبصاره، وحتى العجز عن إدراكه كذلك. ولقد وعى سقراط هذا الفارق الأساسي بين عطاء المعرفة وهواية الحكمة. فالمعرفة حيادية في حدّ ذاتها. أمّا الحكمة فإنها لا تستطيع أن تفرق عن الغاية التي ترمي إليها، وتنصح بالوصول إليها. وقد لا يتعد فهم الحكمة كثيراً عن استخدامها العام، وهي أنها مشغولة أساساً بهم الهداية. كأنما لا قيمة للحكمة إلا بقدر ما تنير الطريق أمام صاحبها أو المتلقي لها. غير أنه، بعد تراكم التجارب المقترنة بالمذاهب الفكرية والعقائدية الكبرى، قد تتواضع الحكمة العصرية اليوم دون مطامح الهدايات النهائية. وربما تقنع بدور الباحث عن الطريق، أكثر من دور المعبد والمهندس لمعالمه، والفتاح على مده الأبعد الموصل إلى الهدف المحدّد قبلياً. ذلك أن حكيم العصر لا يبشر أحداً بالسكينة الأخيرة، وليس لديه من أوام أجداده حكماً الماضي، ما يعدّ به من جنات النعيم المفقود. قد لا يكون فخوراً

الفلسفة، هما، تيار العقلانية المثالية من ناحية، وتيار التجريبية أو الإمبريقية الواقعية من جهة ثانية. وانقسمت أوروبا جغرافياً وثقافياً بينهما، فالقارة الغربية، بدون بريطانيا، كانت مسرحاً دائماً للأول وتطوّراته، وخاصة ما بين ألمانيا وفرنسا، بينما استمرت الجزيرة البريطانية موطناً للزعمات التجريبية، وصولاً إلى الرغماية التي هاجرت مقدماتها النظرية نحو الفازة الجديدة أمريكا، وتطوّرت أجيال متتابعة من نموّ النزعة الرغماية. ولا شك، يُعتبر هيوم وجون لوك من المؤسسين الأوائل للتجريبية الأنغلوسكسونية. وقد اعترف كانط بأن قراءته لهيوم أيقظته من سبات الدغماية. وهو يعني تأثره، في الدرجة الأولى، بهذا التفسير الأكسابي للمبادئ العقلية، اعتباراً من ميدنها الأول الذي هو العلّة. وبالطبع، فقد حسم العلم الفيزيائي هذه الإشكالية بطريقة الكشف عن العوامل المادية المؤثرة ببعضها. لكن المسألة لا تزال لها تأويلاتها المختلفة على صعيد العلوم العقلية والفلسفة.

أنظر، كتاب هيوم الكلاسيكي:

Hume, *Traite de la nature humaine* (Aubier, 1983).

بامتلاك المعرفة أفضل من غيره، لكنه يمتلك شجاعة الإعلان عن جهله الأصلي. فهو بذلك يريد أن يتجاوز أجيالاً من الدعاة الكبار الموجهين لتاريخ الأفكار والعقائد الكليانية، ويرجع إلى سقراط أثينا، كيما يبعث ثانية نموذج الحكيم المبشر بجهله في الألفية الثالثة. والجهل هنا، لا يعني الخلو من المعرفة، بقدر ما هو التذكير بغير المعروف بعد، أو الانهماك بالمجهول الذي لا يمكن أن تغطيه أية معرفة مهما بدت على أنها كذلك^(٣). أوليس مجهول المعرفة هو أعمق من معلومها. فالفيلسوف يبحث عن تلك المعرفة التي يظل جوابها المعطى فاتحاً على سؤالها السابق. لا يُنهي سؤالها، بل يجعله يطرح راهنتها، كما لو كان هو رهانها الدائم ما بين حدي الخطأ والصواب.

في الماضي، لم يكن ثمة تمييز بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية. ولذلك كان على الحكيم ألا يكتفي بالتأكيد على شروط المعرفة، بل لا بد له كذلك من المغامرة بإعطاء معارف مختلفة في شتى الحقول. كان الفيلسوف موسوعياً ضاماً لمعارف عصره كلها، ومضيفاً عليها خبراته الجديدة. وكان هم التمييز بين المعرفي واللامعرفي يقدم امتياز الفيلسوف على رجل العلم القديم. ولقد تنبه سقراط إلى هذا الفارق الأساسي بين أسئلة الفيلسوف وأجوبة المدعين للمعرفة والناطقين بمفرداتها. وهم كانوا أيضاً، معتبرين من فلاسفة وحكماء أزمانهم. وكان دعاء نيتشه بطبيب الحضارة. هذه التسمية قد تصلح بالنسبة للدور الشائع الذي كان يضطلع به حكماء العصر الإغريقي السابق على السقراطية-الأفلاطونية. وهو الدور الذي رشحه أفلاطون نفسه ليكون الفيلسوف رئيساً على جمهوريته المدنية العادلة^(٤).

أخيراً، فإن الحكمة العصرية لم تعد تمتلك ذلك الطموح الذي شغل فلاسفة التاريخ بالبحث عن المذاهب القادرة على إنشاء جمهوريات أفلاطونية تحت تسميات مختلفة. وهي بالأحرى تريد أن تسترجع سقراط الآخر غير الأفلاطوني. هذا البدوي الذي يقنع بالتشرد في شوارع المدينة، بدلاً من التبوؤ على عروشها، مستوقفاً شخصياتها اليومية القائمة بأعباء إدارتها والتصرف بشؤونها، يستوقفها مستوحاً منها «حقائقها» التي تعتقها ومارسها كمسلّمات راسخة. بمعنى أن حكمة العصر لم يعد لديها ما تقدمه من معارف أو

(٣) يقول المثل الدارج، إنه كلما ازداد الإنسان علماً ازداد جهلاً، وكما اعتُبر اكتشاف النار بمثابة بداية التاريخ بالمعنى الحضاري، كذلك فإن اكتشاف فيزياء النانو، أي الجزيئات، قد يُعتبر بداية العصر الكوني الذي لا يزال العلم الإنساني يراوح في عنته، لكنه يستحل كل لحظة مكتسبات جديدة على طريق إنشاء العقل الإلكتروني الذي يشر وينذر معاً بأعظم وأخطر ثورات المعرفة القادمة.

Apologie de Socrate – Criton (Paris: GF-Flammarion, 1992).

(٤)

حقائق جاهزة، بقدر ما إنها تبحث عن إعادة التفكير في جاهزية المعرفة نفسها، في شروطها العقلية كما في نجاعتها الإنسانية، وليس العملية فحسب. ومثل هذا البحث لا يتضمّن ما يُسمّى بنظرية المعرفة، أو الإستمولوجيا، كما أنّه ليس أخلاقياً وعظماً. وعلى الأخصّ، لم يعد يمكنه أن يحتمل أعباء أية أيديولوجيا سياسية، أو إسكاتولوجيا تبشيرية.

وقد يمكن أن ينطبق على حكيم العصر أنّه شاعر مفهوميّ، حسب مصطلح نيتشويّ، أرادّه أن يميّز الفلاسفة السابقين على الأفلاطونية. فقد تخلّى حكيم العصر عن هدفية السلطة، سواء كانت حكومة الجمهورية العادلة، أو الشرقية المعطاة لوظيفة طبيب الحضارة. لعلّه يتمتّع، أخيراً، بموهبة الشاعر المفهوميّ عندما يحقّقه فيلسوف عصريّ جدّاً، هو جيل دولوز Gilles Deleuze، عن غير إرادة ربّما. بيد أنّه غداً واعياً كلّ الوعي لما يعنيه شاعر يبدع المفاهيم بدل القصائد. ويكون همّه صناعة المفهمة بديلاً عن العقلنة^(٥). وهو سؤال يتعلق بفنّ إنتاج المفهوم وصناعته، أكثر من المفهوم ومضمونه نفسه. وربّما كان هايدغر النموذج الأوّل عن الشاعر المفهوميّ الذي يقوم، عن وعي حادّ، بإعادة مفهمة الشعر. فلم يقم هايدغر، مثلاً، بتأويل هولدرلن Hölderlin كما يكتشف فيه دلالات نصّه، بقدر ما بنى الفيلسوف نصّاً مفهوماً آخر لا يوازي قصيد الشعر الأصليّ، لكنّه يمتلك شعريته المختلفة في تناصّها الخاصّ على حرفيته ودلالته هو. أمّا دولوز فلم يتحدّد بشاعر أو مبدع معيّن، لكنّه أطلق للفلسفة العنان لاختراق ما لا يُحدّد من نصوص الأدب والفنّ، مطالباً إياها بحصّة السؤال الفلسفيّ من النّاتج الإبداعيّ. كما لو كان المادّة الأولى الخام التي تُصاغ منها أسرة أخرى من الأناهيم المعارضة وغير النهائية، ولكن المشيرة قليلاً، أو كثيراً، إلى ما هو أوسع منها وأبعد مدى، إلى هذا الدالّ: الكونيّ الغامض، الذي لا يمكن الانتهاء من مفهمته. أيّ أنّه لا بدّ لكلّ سرّديّ إبداعيّ أن يتميّز بامتلاك ثمة قدرة على تأشيرة، وإلاّ لما كان إبداعياً. وهنا، في هذه المسافة المهمّة بين الإبداعيّ المتميّز والدالّ الكونيّ، يستطيع السؤال الفلسفيّ استنباط الأناهيم التي لا تلبث حتّى تستقلّ عن مادّتها الخام الأولى، لتنسج مدار انتظارها الفجائيّ، غير الماهول مسبقاً بأوقات الآخرين وتوقعاتهم.

حكيمُ العصر ليس مخترع أجوبة بقدر ما هو المعارض المزمن للأجوبة. كما أنّه لا يستطيع

(٥) انظر،

G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie* (Minuit)

الترجمة العربية: ما هي الفلسفة، إشراف مطاع صفدي (بيروت-باريس: مركز الإنماء القومي).

أن يبقى سقراطياً خالصاً، متمتعاً بموقع التساؤل فحسب. هذا الغرور اللذيذ، الذي يجعل مكان الحكيم خارج متداولات الفهم والسلوك العام، قد يمنح صاحبه شعور المتحرّر من القوالب الجاهزة، بيد أنه لا يحرّره من وطأة الفراغ، وأنه مُطالب بضرورة الجواب مهما كان صعباً. وأحياناً كثيرة، مستحيلاً. لذلك، عندما يعتبر دولوز أنّ مهمة الفيلسوف العظيم هي إبداع المفاهيم، فهو يفترض حتماً أنّ هناك كثرة لامتناهية من المفاهيم المعروفة أو غير المطروقة بعد. وليس هناك المفهوم *begriff* بالمعنى الهيجلي. ليس هناك ذلك الواحد الفلسفي اللامتناهية في ذاته، والذي ينبغي على المفكرين أن يقاربوه، كل على طريقته. إنّ التعددية هي من طبيعة المفهوم. وقد يمكن أن يُعبر عنه بلفظ مخفّف عربياً وهو الأفهوم. إذ إنّ الأفهوم يردّ على تعددية الأسئلة وينفر من واحدية الجواب. فالأفهوم يقع على مسافة التأرجح بين صيغة الاستفهام وحسم التأكيد. لا يبرأ من حيرة التساؤل كلياً، ولا يجزم مع نهائية الاستجابة. ذلك هو منهج في المحايثة غير نظاميٍّ تماماً، ودحضٌ متنوع الصيغ والعبارات للمفارقة، واستقرار العقلايات الكلية.

ولعلّ دلالة الهداية، عربياً، هي أنها تكتفي بالإشارة ولا تعطي المؤشر عليه. لهذا، فإنّ حكيم العصر تخلّى عن أخلاق الأجوبة الكلية، واعتصم بدور أقرب إلى الهداية حول الطُرق الموصلة إلى المعرفة دون التورط حتّى في شقّ الطرق، أو تعبيدها. فما دام الاعتصام في موقع الاستفهام، دائماً يتّجى صاحبه من الانزلاق إلى مهاوي دعاوى الحلول المحسومة، فإنّ هذا الإصرار نفسه على الاستفهام يؤكّد بطريقة غير مباشرة إمكانية أن توجد الأجوبة في مكان ما. أي على المتسائل ألاّ يكفّ عن همّ البحث والتنقيب. ذلك أنّ الجاهز والمتداول لا يحرّر الرافض من حثّ الذات والآخر على ضرورة العثور على البدائل، وحتّى اصطناعها أحياناً كثيرة، إن تعذّر اكتشاف ملاحظها الأصلية. فالحكمة في هذا العصر من نهاية التاريخ، إن كانت تُعلن بأسها من ادّعاء الحقيقة، لكنها تؤكّد مشروعية السؤال عنها أبداً. وقد يكون موقفها ذاك لصيقاً بجوهر التغيير الذي أصاب فلسفة الالتزام نفسها في العمق، إذ لم يعد هو ذلك الالتزام الأمر النهائي؛ الأمر، مثلاً، باتّباع هذه المنظومة المعينة من الأفكار ورفض كل ما يعارضها، أو النهائي عن بدائلها الممكنة. فالترام الحكيم هو أنّه أمسى السالك على درب، بل دروب، الحقيقة، وليس المالك لها. لأنّه ليس ثمة امتلاك للحقيقة وطرقها بقدر ما هو التزام بمشروعيتها فحسب، حيثما تبدّت لها إشارة ما. والحكيم هو الملتقط لتلك الإشارات وليس الصانع، أو الضامن لما تشير إليه. بل إنّ حكيم العصر تحلّل من أعباء الضمانات كلّها. إنّهُ بالأحرى يُنذر بالتلازمان وحده. إنّهُ يتعلّم ويُعلّم السالكين معه العيش في خطر الفجاءة

من أية جهة تجيء. بل ليس هو العيش في الخطر، حسب توجيه زرادشت النازل من جبل الغزلة مع الحقيقة، إنما هو التعايش مع المجهول. فالمجهول هو مالكُ فجائيته، ما دام الآخر لا يمتلك عنه أية معرفة. والفجاءة هي المنذرة باللاضمان، بالأمان. إنها تضع السالك على عتبة الصدمة دائماً من كل شيء، وفي تقاطعات الطرق ومنعطقاتها الخطرة، وليس في نهاياتها السعيدة أبداً.

ليس في عيني الحكيم اليوم الدهشة الموهوبة، ولا حتى براءة الطفل المكتشف لغربة العالم من حوله. هل أضحي كذلك ممن لم تعد تدهشهم أية حقيقة، حتى صار بريئاً من قصص الحقائق كلها، ولم يتبق في عينيه إلا سطوع أنوار الظهيرة بدون شمسها وسمتها معاً؟ ولو كان رأى الشمس حقاً، واستطاع أن يحدد لها سمناً، لكان ألقى حكمته الأخيرة وصعد إلى جبل زرادشت نهائياً وإلى غير رجعة. ما يمكن قوله، إن العصر ينتظر شخصية الحكيم ديوجين، كيما يشعل مصباحه الضعيف، ويجول به في هذا الوقت من الظهيرة، حيثما تسطع كل الأنوار، ما عدا نور الحقيقة، لأنه ليس بينها ذبالة ديوجين، وحدها صاحبة الضوء الخافت الذي إن اشتعل ذات مرة فلن تقوى على تبيده أقوى عواصف السطوع المصطنعة.

مع ذلك، ينبغي للمفكر، في هذا العصر، ألا يستقيل من دوره، ألا يغيب عن شخصه. خاصة وأن الحكمة التي أطلقها ذات مرة فيلسوف القرن العشرين المنقضي هايدغر، والداعية إلى أنه ينبغي التفكير في التقنية بطريقة غير تقنية، هذه الحكمة تلقي كل أهميتها مع الألفية الثالثة، بعد أن أصبحت التقانة تنتقل من عالم الأدوات إلى عالم الذوات^(٦). أي إنه أصبح لدينا اليوم ما يُسمى الإنسان التقني، وليس فقط هو المنسوخ عن الأصلي، أو الروبوت. بل هو الإنسان عامة الذي «يقبل» الفكر التقني، وقد أمسى موجهاً لذاته والآخر معاً، وليس تجاه العالم، ولا كأسلوب تعامل مع الأشياء فقط، إنما كأسلوب تواصل مع ذات النفس أساساً، عندي وعند الآخر، ما يعني أن فرصة الاختيار الممنوحة، عادة، ما بين المادية والإنسانية، قد ضاعت لحساب القطب الأول. وأضحى الاختيار حصرياً بما تقدمه التقانة

(٦) هذه القلة للتقانة من عالم الأدوات إلى عالم الذوات، لم تعد مجرد تحذير مستقبلي، بل أمست تهديداً من النوع الأنطولوجي الحاسم بالنسبة لكل الثقافة الجارية على مبدأ يميز الإنسان دائماً عن أدواته. وقد أثار التلعب الخلوي، وإمكان الاستنساخ، عاصفة فكرية هائلة احتلت أحد المراكز الأساسية للاهتمام الفلسفي المعاصر. وأحدث مقارنة لهذه الإشكالية قديمها إدغار موران في كتابه الأخير: المنهج، وهو المجلد الخامس من أعماله الرئيسة حول هذا الموضوع:

E. Morin, *La methode (S), L'identité humaine (Seuil, 2001)*.

من خيارات وسائلها الخاصة بها فقط. وعلى ذلك، فإن نظرية الخلية الدماغية باعتبارها محلاً عصبيًا «ماديًا» للمعلومة، قد انزاحت أمام الاتجاه التشريحي الجديد الذي يصر على أن الخلية الدماغية هي صانعة المعلومة، وليست مجرد محل أو حامل لها. وإذا كانت النقاشات احتدمت مجددًا مع تقدّم تقانة النانو nano، إلى درجة سمحت بإرجاع مختلف النوازع النفسية إلى مراكز عصبية، وليس فقط إلى حركات الجسد والوظائف الفيزيولوجية، إذ إن تكنولوجيا الاستنساخ تحاول أن تثبت عقم الجدل القديم حول العضوي والروحي، أو الجسدي والإنساني، فإن كل هذه الكشوفات الكثيفة والمتلاحقة في مختبرات الجسد وأسراره العضوية أولاً، لا تبطل العنصر الإنساني، بقدر ما تعيد تأكيد أن الإنسان بدون جسده هو تجريد خالص^(٧). وأن الجسد ليس هو كذلك إلا لأنه جسد الإنسان. وعلى ذلك، لا يتلقّى الجسد إنسانيته من خارجه، وما الروح إلا فكرة تبسيطة عن تلك الوحدة المتكاملة المتمثلة أصلاً في عضويته المباشرة. وحتى عندما سوف يغدو تغيير أعضائه الظاهرة أو الداخلية من عادات الطبّ المستقبلي، فذلك لا ينفي أن الخلية الحية سوف تظلّ تتمتع بأسرارها الخفية إلى أبعد مدى، في عصر سيادة تقانة العضوية. فكيف يكون الأمر بالنسبة للخلية الدماغية في رأس الإنسان، وأساليب تواصلها اللامتناهية في السرعة والدقة ما بين ذراتها الإلكترونية؟ هذا الانسراع القصوي الذي تتحرك بموجبه موجات الطاقة الدماغية لإنتاج أبسط نسج للمعلومة من تشكيل الكلمة والعبارة، وربط الدلالات وتحصيل النتائج غير المعدة سابقاً، كل هذه العمليات البالغة الانسراع المطلق، لا يمكن إهمال كونها ذاتية التحرك والانتشار الانتظامي المؤدي إلى تحقيق قصد وغاية، هي ذاتية الوعي كذلك بقصديتها. فالدماغ الإنساني الذي تغزو وقائعه تقانة المتقدمة، سيظلّ إلى أبعد أجل هو مستودع الأسرار الأخيرة لنوع من الروحانية العلمانية التي تُعرف منها الحكمة الحدائرية. فكل كشف تقني في الغابة الجسدية الدماغية، إنما سيؤسس مساحة إضافية لنشاط الحكمة الحدائرية، وتغذية مخزون الرصيد الذي تشغل عليه الروحانية العلمانية، أو الثقافة الحريضة على إعادة تنوير المنير نفسه أكثر فأكثر وأغنى في السطوع والشمول.

هنالك دائماً بروز متجدّد لتأثير يقا، ما، باحثة عن أبجديتها غير المكتوبة أو المصنّعة بعد. ودور الحكمة السقراطية الحدائرية هو إشعار مفكر العصر بأجواء هذه التأثيرات التي ستأتي دائماً مختلفة عن أنماط تداولها السابقة، كما عن تراكمات دلالاتها. ففي مجال الجزئيات

E. Moir, op.cit.

(٧)

اللامتناهية، سواء كانت في الفيزياء المادّية أو العضويّة والعصبية خاصّة، يبدو الحكيم الحدائريّ أنّه أشدّ المفكرين اهتمامًا بالكشوف العلميّة في هذه الميادين، لأنّه يتنبّئ أكثر من أنّ هويّ الإنسان متجاوزٌ لكلّ هويّة معرفيّة أو متافيزيقية سابقة. إنّه هويّ مستقبليّ واستقباليّ لما لا يعرفه عن ذاته هو، أو أيّ داعية تنبؤيّ آخر. فالشطر الأوّل من عبارة المتافيزيقا، أي «المتنا»، إنّما لا يقع ما وراء الظاهر، ولكن ما بعد كلّ ظاهر؛ فالظاهر الحقيقيّ ليس وراءه إلّا عمقُ الظهور نفسه الذي يصل إلى سطحه. ولكن هو ما يأتي بعد الظاهر، ممّا لا يتمتّع، بعد، بنعمة الظهور والبيان. فإنّ حكيم العصر هو فارس البيان، حارسه، وطالبه الأوّل بدون منازع. ليس ذلك إلّا لأنّ العالم لا يبلغ وقتَ ظهوره أبدًا، وإن خُيّل لبعض مواطنيه المتعجلين أنّهم يعيشون آنية الظهيرة، فإنّ حكيم العصر مضطّرّ دائمًا أن يوقد مصباح ديوجين مجدّدًا، محاولاً أن ينبّر به «ظلام» الظهيرة مرّة بعد مرّة.

ليس كلّ نور هو بيان، فالنور الساطع الشديد يمحو نصّه، كما النور الشحيح يعدم حروريّته. والنور العاديّ وحده هو المقابل، لأنّه لا يدّعي كشف كلّ مرئيّ، ولا يخفيه، بل يعدّ بهما معًا: الساطع والظليل. ولذلك، تبقى المهمّة الأولى للحكمة اليوم، كما كانت منذ أيّام سقراط وما قبله، هي البحث عن الحقيقة دائمًا. لكنّها في الزمن العولميّ أصبح لهذا البحث عن الحقيقة حقّ إنسانيّ أنثروبولوجيّ، واجتماعيّ سياسيّ في آن، إنّه حقّ الفهم. فقد تقدّم العلوم في كلّ ميدان وتحصّل معارف هائلة ودقيقة في كلّ شأن من شؤون المادّة والطبيعة، لكنّ ذلك لا يترافق، بذات النسبة، فيما يتعلّق بجاهزيّة الفهم، وما تعنيه ثقافة فهم الفهم. هذه المسألة تتعدّى حرّية التفكير والتعبير المتعارف عليها في كلّ دساتير الدول الحديثة. إنّها بالأحرى تنصبّ على قصديّة التدخّل في فهم الفهم، والعبث في جاهزيّة التلقائية. فإذا كان جوهر الاجتماع الإنسانيّ يقوم على التواصل، وخاصّة في هذا العصر المتميّز بثورية أدائيّة الاتصال، وتقنيّتها المبدعة، إلّا أنّ التحكم فيما تعنيه جاهزيّة التواصل، كفعاليّة عُليا لإنسانيّة الحدائنة، إنّما يجيء هذا التحكم من سجلّ آخر مغاير، إن لم يكن منافيًا تمامًا لهذه الجاهزيّة، ومتلاعبًا بأدائيّتها، وضدًا على تلقائيّتها الأصليّة، أو بديلًا تحريفيًا لآليّتها.

إنّ فهم الفهم ليس موضوعًا إبستمولوجيًا محايدًا. لسنا نحن في صدد إعادة اكتشاف للوظائف العقلية المختصّة بإنتاج المعرفة أو تنظيم شكلانيّتها. كما أنّ فهم الفهم، اليوم، لا يولّد إشكاليّات فكريّة تقع تحت جناح نقد العقل النظريّ الكانطيّ، وإن كانت تبقى لهذا النقد حاكميّة الفلسفيّة الأوليّة، وفي كلّ ما يتعلّق بالأهميّة القصوى المعطاة للمتعالي في إضفاء الخاصّة المعرفيّة على معطيات الحسّ، وتحويلها من مجرد مادة خام إلى مفردات

معقولة، وقابلة للتداول المعرفي. إلا أن إشكالية النقدية الكانطية باتت الآن مضطرة إلى مبارحة مساحتها التأملية الخاصة، ومغادرة عادات، بل تقاليد، الممارسة الفلسفية وتعاملها مع مصطلحاتها العريقة. إذ يشعر حكيم العصر أنه مهتد بفقدان كل هذه العدة الثرية من متافيزيقا العقل تحت ضغط طغيان نوع معين من متافيزيقا التداول اليومي لمفردات أخرى، أصبح لها اسم المعلومات، الموصوفة بالاستقرار، وانسراع التكوّن والزوال، ما يعيدها إلى مجرد فيضان من الأضواء والأصوات والإشارات العابرة، بدلاً عن عالم الأشياء والمعاني تحتاج الحواسّ عواصف من بروق اللمعان، السطوع والانطفاء. تلك هي المروية المتسارعة الباهرة المعطلة والناسخة لإمكانية التشكيل المشهديّ للأشياء، والحضور الدلاليّ المستقرّ للأفاهيم والمعاني. وهي لا تكفي بإلغاء إمكانية المشهدية من أمكنة العالم الحقيقية، بل تعيد الأشياء ورموزها إلى حال السديمية الأولى، الكاوسية السابقة على ولادة الذات والموضوع، والعلاقة الجدلية والتاريخية فيما بين حديهما.

لا عجب أن يفتقد حكيم العصر لغة الحوار. لا يدري كيف ينطق الحكمة. فمن هو المستمع والمحاور، ما دامت المروية تفرض قصوى المعان الصامت بدلاً من الضوء، والصخب الآلي بدلاً من موسيقى الأصوات، ولهجات الألسنة وما وراءها من الأنفس الناطقة والهامة بإيقاعاتها العفوية.

إن سقراط العصر لا يستطيع بسهولة استعادة المدينية الإغريقية، القائمة في جوهرها على اللغة كحوار. ما يعنيه السقراطيّ اليوم بالنسبة لسؤال فهم الفهم، أنه ليس هناك ثمة إمكانية لممارسة الفهم على الفهم، إلا بتوسط الحوار بينهما^(٨). هذه الممارسة هي التي تخرج المعنى من وضع الهوية والتطابق الساكن مع الذات، إلى وضع الاغتراب والالتقاء بالآخر. فالتواصل هو جدلية الهوية والاختلاف الفاتحة على الهويّ المشترك بين المختلفين. هذا الهويّ الذي لا يمكن مدّ الجسر إليه إلا عبر اللغويّ المتحرّك، أي الحواريّ الذي يقدم مادة أولية، أو شكلاً، نموذجياً لبناء نسق معقوليّ مشترك، يمكن الفهم من ممارسة الفهم على ذاته، ولكن، عبر الآخر الذي لا غنى عنه. وفي الآن عينه يعطي ذاته سياقاً حركياً، يجعل مفرداته تغادر أمكنتها المعتادة وتلج إلى أمكنة غير متصورة سابقاً.

(٨) لا تزال فلسفة التأويل تجذ أعلامها الكبار مع قفزات فكر الحداثة وما بعدها، منذ أيام دلتاي إلى هايدغر وغادامير، وصولاً إلى أحد وجوهها اللاحقة، وهو كارل أوتو أبل:

K.O. Apel, *Expliquer, Comprendre, La controverse central des sciences humaines* (Paris: Cerf, 2000).

الحكيم ليس رجل التأمل فحسب، إنه محتاج دائماً إلى أن يعرض صمته الذاتي على حوار-أصوات الآخرين. فاللغويّ كامنٌ كتابياً أو إمكانيّاً، ولا يحويه إلا الكلاميّ، وهو الذي يعطي اللغويّ إمكانيّة الترحّل من سكّون النّسق، ليتّجه حركيّاً إلى السياق. فإذا كان الحوار يستخدم المعقولات كثوابت في عمق الصورة، لكنّه في كلّ عبارة قوليّة، قد يجي، بالمختلف. ما يؤكّد الحكمة السقراطية كون الحكيم ليس سوى الجاهل الذي يبدأ أولاً بـ«معرفة جهله». وهو إقرار ملتبس منطقيّاً، لأنّ معرفة الجاهل هي معرفة كذلك، وقد تكون أصعب من المعرفة العادية المنصّبة على موضوعات معيّنة. إذ إنّها قد تفتح على اللامتعيّن، على هذه المساحة المجهولة التي يقرّ الحكيم الصادق، مع نفسه أولاً، أنّه لا يعرفها بعد. وهي مساحة زمنية يخترقها الحوار مُدخلًا عليها قلق الترقّب والانتظار، غير مُتقيّد سلفاً بقواعد الاستنتاج والاستقراء وحدها، ذلك أنّ الحوار ليس بحثاً عن المنهجية، أو تطبيقاً آلياً لأية برمجة. إنه ينمو خلال القفز بين الأفكار، وانخراط المتكلّم والمخاطب إنسانياً، وليس لسانياً فحسب، في تشابك التلفيز والتمعين المختلفين، إنه يفجر الضمنيّ في التكلّم واللّهج والتأشير، ويزرق منحنيات الصوت بالهامشيّ، وقد يهدّد بغير المصرّح به، وينقاد حديث التراشق فيما لم يكن متوقّعا. لا ينتشر في سياقات مستقيمة كلّها أو منحرفة دائماً. بل هي تفاجئ نفسها بانعطافات وانزلاقات، تضفي على الخطاب حركيّة متشعبة. فإذا حاولنا أن نسأل عن حصيلة «الحقائق» المترتبة عن كلّ محادثة أو محاورّة، وجدنا أنّ مسيرة الأخذ والردّ لم تكن لتتوقّف عند توافق ما، حتّى تتبعه إلى أشباه أخرى من الحقائق الموقّعة والانتقالية، والإشارات الناقصة. فالحوار عند سقراط الألفية الثالثة لم يعد مصنّعا لتجهيز المعقولات كما تصوّر الأفلاطونية التقليدية، بقدر ما أصبح [الحوار] يقدم الشيء عينه وما يغيّره في آن معاً. والمغايرة تحتل كلّ درجات الاختلاف وصولاً حتّى إلى الخلاف.

لكنّ فهم الفهم هو الذي يتيح تفكيك المواقف المتعارضة وصولاً إلى تعرية الأنظمة المعرفيّة المختفية وراء الحجج المتضاربة. وعلى ذلك، يمكن لأعنف الصراعات الحديثة، سواء بين الأفراد داخل الجماعة الواحدة، أو ما بين المجتمعات والدول، أن تتراجع من حال النفي والإلغاء المتبادل، أي من علاقات الخلاف المطلق إلى حدود الإقرار بالاختلاف ودرجاته، ولا يتمّ ذلك، إلا بتدخّل الكلّيّ في الجزئيّ، والعامّ في الخاصّ. وتلك هي حرفة الحكمة ومؤسساتها الأخلاقية والسياسية التي تنشئ المجال العامّ، حسب مصطلح هابرماس

الأصلي^(٩). وهو المصطلح المعبر عن بنية الحضارة وقدرتها على تنمية سلطة التحكيم ما بين الإرادات والمصالح المتعارضة. ذلك هو دور الحكمة الحدائتي المنشئة لمؤسسة التحكيم التي تمارسها عادة سلطة القيم المتعارف عليها جماعياً. ولقد تقاسم الدين والأخلاق والسياسة هذه السلطة دائماً، وتداخلت حدودها وأوامرها التطبيقية فيما بينها، وخاصة عبر مؤسسات القانون والانتظام الاجتماعي العام. فالتحكيم ينقل الحكمة من مجال التخاطب مع المطلق، من طرف واحد هو الوعي وحده، وهو المفكر، أو المصلح بالمعنى التداولي، إلى حيز التعامل اليومي بين الأفراد والجماعات، حيثما تقع دائماً تصالبات الخاص والعام. وهو الحال الذي يعبر عنه بالنقلة النوعية من تلقائية شرعية الطبيعة والتراث، المتمسكة بالرسوخ والثبات، بما تتطلبه من درجة التطابق مع الهوية والذات، كما هو شأن الحضارة في دلالتها الثقافية المتحدية، هذه النقلة النوعية من ذلك الوضع البدني، إلى وضع مجتمع المشروعات المتغيرة والمتحركة في ظل المدينة. وهو المجتمع الذي يعيش باستمرار ثقافة الحوار بين طقسية الهوية وحركة الهوي، أي بين «الحد» وحاكميته الشرعية الذاتية المتحدرة عن الطبيعة والتراث كطبيعة ثانية، وما بين «البعد» وفعالية التحكيم داخل شبكات المتغيرات الانساعية للعلاقات بديتية في ظل مدينة الحدائتي المتخالفة والمتغيرة مع نفسها باستمرار.

إن التحكيم في المجال العام يناظره الانهماك بالذات، حيثما ترعرع موطن الحكمة الفلسفية دائماً، منذ تجارب الإغريق العريقة في شأن إرادة المعرفة من جهة، وانعكاسها العملي فيما يصطلح عليه التحكم في ذات النفس، من جهة أخرى^(١٠). وكما نعلم، فقد انتهى قلق المعرفة ومعها إشكالية الحكمة التراجيدية ما قبل السقراطية، وكانت ذروتها مع ذلك في انبثاق فلسفة السؤال مع سقراط نفسه، لكن الأفلاطونية وضعت حداً لها في افتراض الأجوبة، عن طريق ابتكار مفهوم المعقولات الثابتة والمفارقة، إلى أن تبدد قلق المعرفة

(٩) يعود ابتكار مصطلح المجال العام إلى فيلسوف التواصل الكبير يورغن هابرماس كما هو معروف، وكان عنواناً لأحد كتبه الأولى، ثم راح المصطلح يتابع حياته الخاصة، عبر تطورات مختلفة، سواء داخل النص الهابرماسي، أو لدى الوسط الواسع المتصادي مع أفكار العلم الأول.

J. Habermas, *L'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (Paris: Payot, 1986).

(١٠) يرجع لفظ الحكمة، عربياً، إلى مصدر حكم، وهو لفظ له دلالات لغوية كثيرة ومتعددة، لكن مصطلح الحكمة يحافظ على دلالاته العفوية المباشرة، وهي الأخذ بإرشادات العقل. فالحكمة والإرشاد متكاملان. وبالتالي، يتضمن لفظ التحكم توجيه الفعل، أي تحكيم العقل في شؤون الفهم والسلوك. ومن هنا، يأخذ لفظ التحكم، دلالة القدرة على توجيه المرء لذاته بموجب مقتضيات الحكمة أو الدراية والصواب.

مع السؤال الكينوني، وآل إلى إشكاليات إرادة المعرفة^(١١). فالتحكّم في ذات النفس وقيادة السلوك الفردي، غلب الجانب الأخلاقي والنفسي على الهمّ الكينوني الذي انتهى الأمر به إلى التعويض عنه بترجمة التحاور مع المطلق، إلى ذلك الفصل الديني بين المغارق والمحايث، بين تجريد اللاهوت وتذويت الناسوت. وبات التحكّم العقلانوي، كترجمة اختزالية لمفهوم الحكمة، بمثابة المعيق الدائم لنشأة مؤسسة التحكيم. وعليه، حُصرت الحكمة في طَقْسنة الهداية عصوراً طويلة. لكنّها في النهاية قطعت تلك المسافة المفهومية الكثيفة ما بين لحظة البحث عن الحقيقة والخير العام، إلى لحظة الركض وراء السعادة، ثمّ إنّ السعادة أصاب مفهومها الإغريقيّ القديم في عصر الحداثة المابعدية، ذلك التحلّل والانحدار نحو المتعة العارضة، واللذة الحادة أو المصطنعة.

هذه الرحلة من الخير إلى السعادة، تلخّص تاريخ الانقلاب البطيء، ولكن الأعمق والأخطر، بين أن يتعامل الفكر مع التقانة بطريقة غير تقنوية، وبين التطور الذي تغدو فيه التقانة نفسها تفكراً وتعمل بالثيابة التفسيرية عن صاحبها الأصليّ الإنسان. فإذا كان العلم لا يفكر، كما هي حكمة هايدغر، فإنّ تقانة الجزيئات راحت تتسلّم تدريجياً من العالم نفسه وظائف التحليل والتركيب؛ وتستولي صناعتها تدريجياً على حركة المجتمع المعاصر. وقد يحیی ذلك اليوم الذي يمكن أن تستولي فيه الآلية الإلكترونية على العقلانية ومناهجها المنطقية المعروفة وغيرها. وليست فعالية البرمجة «الإلكترونية» سوى المدخل إلى احتكار العقلنة في نوعها الرياضي، أو ما يشابهه من ريشة الفيزياء بعالمها الأكبر والأصغر. لكن، كلّ ذلك لن يغلق الأفق أمام حساب الاحتمالات التي تتجاوز حدود العقلنة والريضة، إلى ما ليس له حدود واضحة بعد. وتلك هي مساحات شاسعة مفتوحة أمام صيرورة الاحتمال الأشمل الذي هو الفكر بما يرجع إليه وحده، وقد تحرّر من أعباء العقلنة المبرمجة، وسيناريوهات الريضة التي تعدّي ثنائية الاستدخال والاستخراج الحاسوبية. ذلك أنّ الحاسوب مهما تقدّم لن يستغني عن المعطيات التي تلقّمها إياه برجمات العقلنة، في حين أنّ الفكر ليس له أن يُلقّم بشيءٍ لم يكن قبلاً من بضاعته عينها، أو من مادّته، ومن سلالة مفرداته. وهكذا، فإنّه بقدر ما تلقى العقلنة نموذجها الأعلى والأكثر كمالاً في حواسيب المستقبل، وتكاد تندمج

(١١) قد يكون الإنسان في عصر الحداثة أصبح يوجّه سلوكه وعلاقته بذاته وجسده حسب كشوفات العلوم الإنسانية والبيولوجية. لكنّ هذه الكشف لا تلبث حتى تفرز أنظمة معرفية تتحوّل إلى سلطات غير مرئية في قيادة الفرد؛

M. Foucault, *La volonté du savoir* (Paris : Gallimard).

انظر، الترجمة العربية الصادرة عن مركز الإنماء القومي (بيروت-باريس).

في شبكيات برمجته الكثيفة، بقدر ما سوف يسعد الفكر أنه يُنجز غايةً فك الاشتباك مع العقل القياسي الذي يرفعها، واعتاد أن يرى فيها مثال كماله العلمي والواقعي.

فالعقل، قد يأتي ذلك اليوم الذي يستوعبه الحاسوب بمختلف وظائفه المنطقية المعروفة، ويزيد عليها ما ليس وارداً أو ظاهراً في قدراته التقليدية. لكن الفكر هو الذي يُبقي على تلك المسافة المفهومية بينه وبين هذا المايحدث الخارق للعقل وآلاته الحاسوبية، سوف يزداد اعتصام الفكر بموقعه الأصلي كشاهد مستقل، ويتمتع أكثر فأكثر بموقع التسال مطالباً بحصته التي تخصه وحده، وذلك تحت طائلة الحق بالفهم، إزاء كل هذا الذي يحدث للإنسان وللعالَم، تحت طائلة التقانة وفتوحاتها المعرفية اللامتناهية، وانعكاساتها الهائلة من الدلالات الفجائية على ثقافة المعنى وحواراتها التراجيدية مع الكينونة، حيثما تعصم دائماً أسئلة البحث عن الحقيقة، باعتبارها هي أسئلة الحرية، ودليل الإنسان إلى إنسانيته، والتي تتشخص أخيراً في حق الفهم بدنياً.

سقراط لا يزال يجوب شوارع المدينة الزجاجية والمعدنية المعاصرة، يتيه في شوارعها الخالية من عابريها، إلا من أصواتها الزاعقة وأصواتها الصاعقة، منادياً على صديقه القديم ديوجين ومصباحه الذي عليه أن يضيء هذه الظهيرة المعتمة كذلك، والمتجددة دائماً من عصر إلى آخر، ومن حادثة إلى أخرى.

إذ كان التاريخ الحقيقة قد انحدر من الانهمام بالمطلق إلى مختبرات المعارف العلمية، إلى الفيض الهائل من المعلومات الانتقالية، وأن تاريخ القيمة قد انحدر في خط مواز لمسيرة الحقيقة، من طلب الخير إلى التمتع بالسعادة ومفرداتها من المتع العارضة والمتحولة، فإن سيرورة الحكمة شقت طريقها الثالث بين هذين التاريخين للحقيقة والخير، وعانت من توازيهما النظري، ومن تقاطعهما وتضالعهما العملي، من التعارض والتغالب فيما بينهما. فكتب الحكمة عناوينها الرجراجة على هامات الحقب الفكرية والتراجيدية تلك، حول قصة الفهم وحقوقه المنتزعة من أحابيل الجهل والتضليل والمخادعة الجمعية، وحتى الكونية والمتأفزيقية. استمرت الحكمة بالرغم من كل ذلك، رافعة مصباح ديوجين، مكذبة به كل ظهيرة زائفة، فكان لها تساؤلها المنبعث بعد كل الأجوبة الانتقالية الزائلة.

حكمة الحقيقة حكمة الحق

ماذا يعني قولنا إن الإنسان هو حق في ذاته؟ وما علاقة هذا التساؤل بالمصطلح الشائع عن حقوق الإنسان؟ هل يفترض أن الإنسان يكفيه أن تكون له حقوق، عن أن يكون هو حق في ذاته؟ واللفظ هنا، أي الحق، إنما يستمد دلالة الحقيقة إلى جانب دلالة المشروعية. والدلائل في اللفظ العربي قد تساعدان على اكتشاف العلاقة البدئية بين الحق الأخلاقي، أو القانوني، أي المشروع، وبين مرجعية الحقيقة. كأنما يفترض أصلاً أنه لا تعامل مع المشروعية إن لم تكن تجسّد، أو تعكس، تنظيمًا إجرائيًا للتعامل مع الحقيقة. والتنظيم الإجرائي يشمل بالطبع شبكات العلاقة بين الأفراد. ما يدفع إلى القول، إن العبارة: الإنسان هو حق في ذاته، قد لا تعني الفرد في حد ذاته، بقدر ما تقصد الإنسان كمفهوم فلسفي، أكثر منه الإنسان كمؤسسة اجتماعية سياسية. وأما الأفراد، فإن حقوقهم الشخصية ليست سوى تطبيقات لذلك المفهوم، أو مجرد مناسبات لترجمة التعريف الشمولي إلى ممارسات واقعية. وعلى هذا الأساس، فإن مصطلح «حقوق الإنسان» يستند إلى تسويغ ضمني، بأن هذه «الحقوق» ليست سوى تكثير ترميزي لاستحقاقه ذلك التعريف البدئي الذي هو الإنسان كحق في ذاته. وبالتالي، فإن التوصيف الثاني القائل، إن الحق حتى يصير إجرائيًا واقعيًا، محتاج إلى تلك الدلالة الأخرى التي تعين الإنسان كمؤسسة اجتماعية سياسية، إذ يقع على عاتقها صياغة التنظيم الموصوف بالقانون القضائي، والدستور المدني معًا. ما يدعو فلسفات تاريخية كثيرة إلى اعتبار أن الإنسان ليس حقًا في ذاته، إن لم ينجح تطوره الثقافي في إنشاء المؤسسة التنظيمية الموضوعية المعبرة عن استحقاق الإنسان لأن يكون، هو ذاته، بدئيًا وأسيًا. وهذه المؤسسة قد يمثلها ويحتكرها كيان الدولة، وينافسها في ذلك كيان المجتمع. وكلاهما معًا، يشكّلان القطبين المؤلّدين لما ندعوه بالشخصية المفهومية الملائمة، والتي بدورها تكسب هذه الأمة، أو تلك، هويتها الإنسانية المتميزة.

ولكن، يحدث مع ذلك، وبالرغم من كل هذه الهيكالات التي تتراكم تعييناتها فوق وحول الإنسان كحق في ذاته، أن تثور تلك المسئلة الأولى، أن تنزاح عن كل هذه الهيكالات التي أقحمتها داخل شرائقها. ألا نجد عبارة «الإنسان كحق في ذاته»، فجأة، نفسها قابلة للتغطية عليها. بالدلالات المتداولة، بما فيها التداولية الدارجة اليوم ملء الخطابات السياسية، ونعني بها «حقوق الإنسان». ربما كانت هذه التداولية أخطر ما يحجب أس السؤال عما يعنيه الإنسان كحق في ذاته. ذلك أن هناك انزياحًا مسكوتًا عنه، ينقل الوعي من التركيز حول إشكالية الأس الأنطولوجي للعبارة البدئية (عما يعنيه الإنسان كحق في ذاته)، إلى

عبارة «حقوق الإنسان» كمسلمة مفروغ منها. فقد يستطيع تاريخ الحق أن يقدم إلينا عرضاً وافياً عن جينالوجيا مفهومه، وتحقيقاتها المعرفية، ويضعنا أمام تعريفات متعارضة، لكنها جميعاً تتأرجح بين قطبين حسب نظرة تقليدية واحدة.

هناك الحق الطبيعي والحق الوضعي. وأما النظرة التقليدية فهي تلك التي تمنح لأحدهما دون الآخر، أو بما يُفسر كأنه إلغاء للآخر. على أن كلا منهما يتضمن لونيّات شتى، قد تتقارب إلى درجة الاندماج، أو التلاقي، مع لونيّات القطب الثاني. فإن تصنيف الطبيعي لا يتضمن بالضرورة حتمية الاعتراف به. ما يعني أن تحصيل الحق بخاصية الاعتراف به يُضفي عليه طابع الاكتساب. بالمقابل، فإن الحق الوضعي الذي هو نتاج الاكتساب فحسب، إنما يمارس اكتسابه هذا وكأنه من طبيعته كمفهوم إنساني، وقد أصبح حائزاً أعلى مشروعته التلقائية. وهو الوضع الذي أتاح لكانط أن يحيل أقنوم الطبيعة على التقاعد قليلاً، ويحل مكانه العقل. فيصير عنده العقلي هو الطبيعي أو بالعكس، ما يجعلنا نستغني عن استدعاء الطبيعة، ومعها جاهزيتها القديمة كلها من الارتجاعات والتسريغات المتمايزيقيّة. فلا تعود ثمة حاجة منطقية لإثارة المسألة الجوهرية، أو الماهوية، بالنسبة لأهم ركيزة للقانون والأخلاق والاجتماع، وهي الحق. وحينئذ، قد ينصرف الذهن إلى كل ما سيُبتنى عليه ويجيء بعده من أنظمة القيم والعلاقات البشرية، لا أن يظلّ الذهن أسير السؤال عما يجيء قبل الحق، أو ما يؤسس له جوهره المفارق.

لكنّ هذا لا يلغي كون جينالوجيا الحق الطبيعي أنها قد أفادت التنويريين الأوائل، عندما استخدموها كأساس موضوعي للاعتراض كلفة على مجمل النظام السياسي والتبولوجي الذي كان سائداً من قبل. فلقد اعتبر هؤلاء أن الطبيعة أسبق من كل ترابعية فوقية سوف تُقام على أساسها. فلا يمكن لأي ترابعية، على نسق هرمية النظام الملكي المطلق، والكنسي الداعم له، أن تغتصب لذاتها ادعاء استنابتها عن الطبيعة. وبالتالي، تغدو مرجعية الطبيعة مبدأ للاعتراض، وليس قاعدة للتقليد الآلي، أو التبرير السكوتي. فإنه لا يمكن للفكر الحداثوي أن يشطب الحق الطبيعي من سجل الفلسفة السياسية. فهو، إضافة إلى المفاهيم الغنية والمتعارضة التي غزيت إليه طيلة تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة، ومعها جذورها القديمة منذ أفلاطون وأرسطو، فإنه يظل على صلة قوية بمقولة حقوق الإنسان، لا كأيديولوجيا سياسية فحسب، ولكن كنأسيس جاذب ومغرّ في كل نقاش جذي حول الأحقية الفكرية لهذه المقولة. فالتداول الأيديولوجي، يضرب صفحاً عن ذلك التاريخ من السجل الذي يختفي وراء شعارية حقوق الإنسان. ويكاد لا يهتم إلا بتغذية تأثيراتها المباشرة على المواقف الدولية من أجل تسويق

تصرفاتها إزاء بعضها. في حين أنه ينبغي للمثقف الحدائوي، ومنه المثقف العربي والإسلامي، ألا يترك لمنطق العلاقات الدولية احتكار هذه المقولة، وإخضاعها لتوظيفات المصالح الصراعية، وخاصة تجاه العالم الثالث. ذلك أنه يبدو أن الغرب خاصة، وقيادة الأمركة، هو الذي يستخدم المقولة أداة هجوم معنوي وسياسوي على مجمل الثقافات الأخرى، ومنها، وفي المقدمة هذه الأيام، الحضارة العربية الإسلامية. وقد استجاب، للأسف، بعض مثقفي هذه الحضارة إلى لعبة الهجوم هذه، فانحصروا في موقف الدفاع، كأنهم يسلّمون بافتقار تاريخهم إلى ما يدفع إلى تكوين إشكاليات واعية ومستمرة لدواعي تلك المقولة ومفاهيمها الذهنية، وتطبيقاتها على مدى الحياة العامة.

ولا شك، يجد الفكر الحدائوي نفسه عامة، ومنه العربي الإسلامي المعاصر، غير مضطّر للتخلي، جملةً وتفصيلاً، عن أهميّة التعاطي مع موضوعة الحق الطبيعي لا كنفيز للحق الوضعي، بقدر ما هو منافس حقيقي ومستمر له. فإذا كانت العلوم الإنسانية قد أوكلت للعوامل الثقافية الخاصة بالبيئات الإثنية والظروف المحيطة، الأدوار الأولى في تأسيس أنظمة الحقوق والأخلاق والمعاملات بين الأفراد والجماعات، فإن المشروع الثقافي العربي قد حسم مبدأ التأسيس نفسه وأوكله للإرادوية الخالصة، التي أصبحت تميز بنية المجتمع الحدائوي عن سواه؛ أي ذلك المجتمع الآخر، اللاحداثوي، أو الممتنع على الحدائوية، لأسباب تتعلق بطبيعته. وهنا، يصير للطبيعة مفهوم يقارب الضرورة الغيبية، أو المتأفزيقية، والتي يُعبّر عنها بالعنصرية في لغة السياسة الدارجة. فالخطاب الاتهامي المسكوت عنه وراء حملة حقوق الإنسان على المجتمعات التقليدية، والموسومة بالتخلف، قد يستخدم مفهوم الطبيعة كما لو كانت تكويناً حاسماً وسابقاً على كل تغيير، إلى درجة الامتناع عنه كلياً. بمعنى آخر، يغدو التخلف أشبه بالطبيعة النهائية لتلك المجتمعات. فالطبيعي في هذا السياق، سيكون رديفاً للإثني، أو الثقافي، إلى درجة الانحصار في التشكيل المورفولوجي والعضوي للقوم. وبالتالي، فليست حقوق الإنسان متاحة لجميع الأمم في نظر هذا الخطاب. وذلك عائد إلى اختلاف ثقافتها، فمنها يمكن أن ينخرط في الجدلية التاريخية، ويتخطى طور الطبيعة إلى طور المدنية. ومنها ما لا تساعد «هويته» الذاتية على مثل هذا الانخراط، ويظل عاجزاً عن مفارقة الحالة الطبيعية التي يمكن أن توصف كذلك بالبدائية الأولية، أو البدائية المعقدة، أو المترابطة مع أشباه التقدم الظاهري أو السطحي.

فالطبيعة، إذاً، قد تُحمل عليها خصائص متناقضة. فهي قد تكون مرجعية ثابتة للسليبي أو الإيجابي. ونظرية الحق الطبيعي، كما أنضجته الحداثة منذ ثلاثة أو أربعة قرون، دخل

في صراع متواصل مع نقيضه الحق الوضعي، وذلك حسبما كان يفهم من الطبيعة كمرجعية فطرية، مقابل أنظمة قائمة على افتراضات المرجعية المتعالية، سواء اللاهوتية أو السياسية. وقد أفادت مرجعية الطبيعة في تأكيد سواسية البشر ضدًا على كل ترابعية مفروضة. وفي أجواء الصراع ضد الكنيسة والنظام القديم (الملكية الوراثية المطلقة، وطبقية الإقطاع والنبالة الدموية)، كان الهم الأساسي للتوحيدين الأوائل، تثبيت مفهوم مستقل للإنسان متمتع بالعقل، أو الحس السليم، الذي هو أحسن الأمور توزيعًا بين الناس، كما قالت حكمة ديكارت. فالتفاوت بين الناس ليس مدعاةً للتفاوت من حيث القيمة الإنسانية في ذاتها. والإنسان محتاج إلى أخيه الإنسان لإقامة المجتمع الأفضل، دون انتظاره هبةً من ملكية مطلقة، أو قدرة إلهية عالية. وعلى هذا، فليس إعلان شرعة حقوق الإنسان في فجر الثورة الفرنسية، مجرد إشهار موقف سياسي مؤقت لسلطة بديلة عن النظام القديم المنهار، بل هو محصلة لحقبة فكرية غاصة بأغنى النظريات الجديدة في الحقل الفلسفي، والنقد الاجتماعي الشامل.

وإذا كانت حقبة الثورة قد اقتضت على المطالبة ببناء الدولة والمجتمع مجددًا على أسس الحقوق المدنية الأولى، فإن الطريق قد انشق طيلة القرنين التاليين، أمام إنضاج الحقوق السياسية وصولاً، أخيراً، إلى تمهيد مؤسسات الحقوق الاجتماعية. هذه الفصائل الثلاث للحقوق التفصيلية، المصنفة تحت خانة المدني، ثم السياسي، ثم الاجتماعي، شكلت وحدة مترابطة، بالرغم من تدرج وعيها عبر النضال الشعبي والثقافي الذي رافق مراحل تحقيقها، وامتد قرونًا ثلاثة من عصر تنوير متواصل، هو عينه شهد مختلف نماذج الثورات الكبرى، وعانى أنواع الحروب والكوارث الجماعية.

لذلك لا توجد [هذه الحقوق] في حقبة سفر يمكن أن تتناقلها الثقافات الأخرى بسهولة ويسر. ما جعل أصحاب هذه التجربة، الفريدة في المشهد البشري، حسب رأي هؤلاء بأنفسهم أولاً، يضنون عليها بالتفريط في توزيع كنوزها الغالية، على الثقافات الأخرى المتهمة بالعقم «الطبيعي»؛ فالآخر عاجز عن استعادة، بل تكرار، ذلك التحقيب التاريخي التكويني الذي اختص به المشروع الثقافي الغربي دون سواه، وأنتج له ثماراً متفوقة من شجرته الخاصة؛ فأضحت هي امتيازها الذاتي إزاء حقول العالم أجمع. فالطبيعي، إذا، صار من جديد بديلاً عن العقلي، والإنسان نفسه. وهو، وإن لم يكن يعلن عن نفسه، أو يتداوله الآخرون باسمه الصريح ذاك؛ لكن صميم الاستثمار الاستراتيجي لأقنومة حقوق الإنسان كوسيلة هجوم على خصوم المصالح الغربية ثم الأمريكية، إنما يحول امتياز الفريدة إلى

عزل للآخر، وتمييز للذات عنه. أي إن عجز الآخر المفترض، ينقلب إلى تنميطة تعجيز يتلبس هذا الآخر من خارجه، وكأنه نتاج داخله عنه... يصير هو نتاجه المحتوم ويدفع به، كهوية منبوذة، ويجري طردها من حمى الهويّ الإنساني.

فلا ينبعث حديث الهويات المختلفة أو المتصارعة، من منعطف استراتيجي حضاري إلى آخر، إلا كلما أريد لثقافة ما، مرشحة للنبد أو الطرد، أن تبيت حبيسة تنميطة معين، لا يلبث أن يفرض عليها كأنه هوية ثابتة لها، تُعرف بها، وتُختزل شخصيتها المفهومية كلها وراءها، ومن خلال خواص سلبية أو افتراضية، تُلصق بها. ذلك أن المقصود من عنوان صدام الحضارات، كترميز للعصر الراهن، إنما هو قناع لاندلاع معركة التمييز ما بين الحضارات، وقد حكم عليها بالصراع الموهوم ما بين هوياتها؛ المدعومة بالثقافويات، كترميز عن تفاضلها النهائي، وهذا بدوره يعني أن يُدفن كل تراث إيجابي لمفهوم الاختلاف التنويعي ضمن وحدة الهوية، بما هو المرجعية الأشمل للخطاب الحداثوي منذ مرحلته التنويرية الأولى.

فإذا كان الإنسان، بصفته هذا الهويّ الأشمل، غير موجود إلا على مستوى التجريد، وكما قال أحد المفكرين، إنه لا يرى أمامه إلا هذا الإنسان الفرنسي أو الألماني أو الأمريكي، فهذا لا ينفي أن الإنسان كمثال، يمكن للفكر أن يتعرف إليه، ويُعزي إليه الخصائص الدالة على مفهومه، كما لو كان متجسداً، كغيره من الموضوعات. والدليل على ذلك، هو أن تاريخ الثقافات غني بصيغ التعامل مع الإنسان كمثال، باعتباره موجوداً وقابلاً للوجود دائماً. وإن كانت الثقافات السابقة على الحداثية اضطرت من أجل إيجادها أن تفترض المرجعيات المفارقة والتمثلية، غالباً، على صورة الإنسان عينه، لكنه متمتع بأقصى الكمالات التي تنقص من ذلك الكائن الآخر المشخص، والمحتاج إليه باستمرار؛ أي إلى الأقسام الذي يستمد شرعته منه كونه واجب الوجود. فإن مقايضة الإنسان القائم فعلاً بذلك الكائن الآخر الواعي لحقوقه والممارس لها واقعياً، وإن لم يتوقّر نموذجها بكل معنى الكلمة في ظل أية ثقافة، حتى عندما تميز نفسها بالحداثية أو ما بعدها، هذه المقايضة تشكل برهنة واقعية على إمكان الإنسان كمثال لا يكتمل تحققه، ولكنه يمتلك مشروعه على الأقل. وقد تبتكر كل ثقافة مشروعهما الإنساني، على أنه هو ما يخصها من الهويّ الأشمل، وما عنه بطريقة هويتها التاريخية.

متى تبدأ المشكلة حقاً؟ عند انقطاع الهوية التاريخية عن الهويّ الإنساني؟.. والجواب

السريع هو أن ذلك يقع عندما تغدو هذه الهوية غاية في ذاتها. عندما يصبح الحد مانعاً للبعد. وحين يرفض المجتمع أن يرى في ثقافته مشروعاً للتعاطي مع الإنسانية التي يمثلها مجرد تمثيل، ولا يمكنه أن يحيط بها أبداً؛ وإن هذا المشروع الذي يخص مجتمعي قابل للتجاوز مع ما يخص المجتمعات الأخرى من المشاريع الثقافية، التي لن تكون متماثلة بل متنوعة. والتنوع، وليس التماثل، هو الذي يجعل حد الهوية التاريخية مفتوحاً على الإنساني، بأسلوبه الخاص، على اعتبار الإنساني أنه الهوي الأشم الذي لا يمكن استنفاذه من قبل أي مشروع ثقافي على حدا، مهما كان «متفوقاً». ولقد قال هايدغر إن العالم بالنسبة للفكر اليوناني كان هو الظهور. ولكنه أصبح عند كانط هو ما يظهر له. ويمكن سحب هذا القول على مجمل المشروع الثقافي الغربي. فلم يعد العالم كما هو في ذاته، بقدر ما هو بالنسبة للغربي. بالطبع، لم يكن قصد كانط هو هذا التخصيص للهوي، بقدر ما كان يريد إبراز دور العقل في تشكيل المعرفة، التي هي في المحصلة من صنع الإنسان كذات عارفة. لكن الذاتية الفلسفية سريعاً ما تتحول إلى ذاتوية معيارية، عُرفت بها الشخصية الغربية طيلة عصر الحداثة^(١٢).

فإن يكون العالم كما هو في ذاته، على الطريقة الإغريقية القديمة، ذلك لا يقتصر على الفكر في بقلته الفجرية الأولى. بل لعله سيكون هو عنوان الجهد الأهم المتبقي على المدنية المعاصرة في أن تصح ذاتها على ضوئه. قد يكون الإنسان هو مقياس كل شيء، كما قال بروتاغوراس، لكن شرط أن ترى كل هوية ذاتها من خلاله، لا أن تحتسبه فيما تصوّره هي عنه فحسب. ومع ذلك، لا يمكن لفكر المدنية أن يدع كل هوية تتمثل العالم على شاكلتها. وإذا كان جهد العقل العلمي لا حدود له في معرفة العالم «الفيزيائي» كما هو، فإن الحداثة المصححة موكول إليها أن تكتشف مدنية الكل وليس لأحد، التي هي في النهاية عالم الإنسان، حيثما لا تكف مرجعيته إليها عن الانبناء بحسب مواصفات لا صفة نهائية لها.

الحق النقدي والدرس الكانطي الدائم

ما يفصل كائن الحد عن كائن البعد، أو أيديولوجيا الهوية عن ثقافة الهوي، هي تلك المسافة «المعيارية» النقدية بينهما، والتي يملؤها مذهب الحق *la doctrine du droit*، بحسب تعبير

(١٢) كان هم هايدغر الأساسي في كتابه، كانط ومشكلة المتافيزيقا، الإلحاح على قيمة الرهنة، الحاسمة في إنها، المتافيزيقا الغربية كما جاء بها كانط لأول مرة في تاريخ الحداثة الفلسفية. لكنه لم يتبه بما فيه الكفاية إلى بروز أولوية الذات في النقود الثلاثة الكانطية، التي مهدت لموضوعة مركبتها المطلقة عند الفلاسفة التاليين فيما بعد، وانطلاقاً من مؤسسها الأكبر هيغل؛

M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (Paris: Gallimard).

كانط نفسه^(١٣). فالحقّ هو ذلك العنصر «الطارئ» الذي يضاف إلى الواقعيّ، أو الشئبيّ، ليصبح شيئاً آخر يخصّ الإنسان نفسه. إنّ ابتلاع السمكة الكبيرة للسمكة الأصغر هو حادث طبيعيّ، وحاصل على تبريراته الواقعيّة، لكنّ قتل فرد لفرد آخر يدخل تحت تصنيف الجريمة ويعاقب عليها القانون. أمّا استيلاء دولة على دولة أو شعب آخر، وسعيها لمحو شخصيّته، فهو أمر آخر. هنا، يبدو أنّ مذهب الحقّ الكانطيّ سيظلّ مجهولاً من قبل القانون الدوليّ إلّا إذا اقترن بمصلحة بعض القوى الكبرى السياسيّة المهيمنة كوكبيراً. ما يعني، أنّ مذهب الحقّ ليس مسلّمة تلقائيّة، وإنّه محتاج دائماً إلى عرضه نقدياً. فلا يأتي تطبيقاً آلياً لقاعدة ثابتة، وإن كانت تدّعي تسجيلاً قانونيّاً له. لا بدّ أن تبرز «فكرة الحقّ» ما قبل القاعدة، وتظلّ تحرم فوقها، حتّى يُتاح للعقل المقايسة بينهما (الفكرة والقاعدة).

هذه المقايسة هي من وظيفة النقد. فيكون لدينا «نقد العقل العمليّ» بدلاً من الإتيقا-علم الأخلاق، قائماً بذاته كعلم لقواعد السلوك. لكنّ كانط الذي لم يكتب مؤلّفاً رابعاً حول «نقد العقل السياسيّ»، فقد ترك لتلك الوظيفة النقديّة أن عملاً دوراً سياسيّاً. وهذا الدور يبدأ من المرحلة المعرفيّة الخالصة مع «نقد العقل المحض»، وصولاً إلى «نقد الحاكميّة»، بتوسّط «نقد العقل العمليّ». لكنّ السياسيّ لا يأتيّ تنويجاً للنقود الثلاثة السابقة عليه، وبصورة منفصلة عنها. بل إنّهُ ينمو بتكويناتها، ذلك أنّ الهمّ النقديّ المؤسّس للمشروع الكانطيّ بكامله، هو تدخّل المعرفيّ المحض في عمليّة بناء الحكم، سواء كان منطقيّاً أو أخلاقياً أو جماليّاً. والمعرفيّ المحض، هو جهد الملكة الأساس في العقل، المدعوة بالفاهمة l'entendement، حيثما يحدث انفتاح العقل على الفكر الذي يشغل كإمكانيّة للمتعالي le transendental، وعندئذ تصبح قضيّة سؤال الحقّ ملازمة لقضيّة السؤال المعرفيّ المحض، وليست ناجمة عنه آلياً، بقدر ما يُتاح للمعرفيّ أن يتحقّق من مبادئ العقل وانطباقها على الواقع (وهي معطيات التجربة) - أي ناطيرها بواسطة حدسيّ الزمن والمكان، فإنّه يمكن للمتخيّل أن تتلقّى المادّة المعرفيّة من الفهم، وتساعد على مضاهاتها بأشباهاها من التصورات، ثمّهيّداً عرضها على المتعالي الذي مهمّته إطلاق الحكم.

يمكن القول، إنّ أهمّ مقولة إبداع أنت بها النقود الثلاثة هي ملكة الحكم أو «الحاكميّة». فهي التي تنقل العقل من حال تلقّي المحسوسات وارتسام الصور، إلى حال التدخّل في إنشاء المعرفيّ وتقييمه. حتّى يمكن اعتبار ملكة الحكم بمثابة ملكة التدخّل. إنّها تُضاعف كلّ معرفيّ

بالنقديّ. وهي تتنقل ما بين القول المعرفي الخالص، أي المبني على مادة المعطى الموضوعي وإيضاحها خالصة، وبين القول المعياري المنشئ لرمزية الخلقّي والإستطقيّ اللامحدودة. وعلى ذلك، فهي تعطي نفسها حقّ الحقوق كلّها، أي القدرة على محاكمة التّصور بناءً على إثارة التساؤل حول مدى تطابق التّصور مع الفكرة - حسب الاصطلاح الكانطيّ، وليس الأفلاطونيّ، لكلمة الفكرة. بمعنى أنّ الدرس الكانطيّ الرئيسيّ غير المصرّح عنه مباشرة، يريد أن يُلحّ على أنّ العقل، في حقيقته، لا يقتصر على وظيفة إنشاء المعرفة فحسب، بل إنّه يتعداه دائماً، أو يقرنها بوظيفة إطلاق الأحكام أو تشغيل مجمل وظائفه، التي يشتمل عليها مصطلح الفاهمة، لتوفير المادة المعرفيّة الخالصة الصالحة للتّقييم. فلا يتمّ عمل العقل بتشكيل المعرفة فحسب، بل لا بدّ من اقتران المعرفة بالفهم^(١٤). وهو الذي لا يتوفّر إلّا بعرض المعرفيّ على ذلك القاضي الذاتيّ، الذي يقوم بمحاكمة المعرفيّ كمادّة خامّ أولى، لا تكتسب معيار الصواب أو الصدق بالدلالة المنطقيّة، إلّا إذا امتلكت الشروط التكوينيّة التي تسمح لها بالمرور عبر ملكات الفاهمة كلّها، اعتباراً من الحسّيّ إلى التّصوريّ، وصولاً إلى حقل الأفكار بصفة عامّة - كما في نهاية نقد العقل النظريّ - حيثما يقوم حيّز الفضاء العقلائيّ الخالص؛ أي يصير العقل، بملكاته جميعها، إلى مرتبة الفكر.

وهنا، فإنّ النقديّ هو جواز المرور من مرتبة التكوين المعرفيّ الخام، إلى ملكوت الفهم أو الإدراك الحائز على مشروعيتّه المعرفيّة الخالصة، بما هي حكم صادق أو عديمه. ولا يمكن أن تحقّق هذه المشروعيّة إلّا إذا توفّرت لكلّ ملكة من ملكات الفاهمة شروطها المعرفيّة الخاصّة بها. حيثنّذ، يبرز الحكم تنويعاً تراكيبياً أعلى لتلك المشروعات النسبيّة وتوزّعها العقلائيّ التكاملي طيلة مراحل تكوين المعرفيّ.

ما يمكن استخلاصه من هذا البناء النقديّ الشامخ، أنّ العقل بالمعنى الوظيفيّ هو الذي

(١٤) رغم أنّ وظيفة النقد تضمّن، عند كانط، قابليّة المعطى للفهم، وليس للتطابق المعرفيّ حسب قواعد المنطق فحسب، فلقد تميّز منهج التأويل، ابتداءً من مؤسسه المعاصر غادامير، بالتركيز على مسألة الفهم، ونقلها من مستواها النظريّ، ومن احتكارها من قبل ملكة الفاهمة l'entendement كما عالجه نقد العقل الخالص، حسب كانط، إلى صميم التجربة الكينونيّة. ثمّ قام باستردادها إلى نهج التواصل الأكثر واقعيّة. واكتسبت بذلك مصطلح الصلاحية التي غدت أداة المعيارية لدى أوتو آبل، في كتابه الكبير السابق في مجلدين:

K.O. Apel, *Discussion et responsabilité*:

I. *L'éthique après Kant* (Cerf, 1996) ;

II. *Contribution à une éthique de la responsabilité* (Cerf, 1996) ;

A. Renault, *Kant aujourd'hui* (Aubier, 1997).

عليه إعداد الحقل الذي يشتغل عليه الفكر، بما هو يمتلك الحكم، ويمارس قدرته النقدية، متدخلًا باستمرار في مطالبة كل وظيفة من وظائف الفاهمة بتوفير شروطها المناسبة لطبيعتها، كيما يسمح الفكر لذاته، في محصلة هذه العمليات، أن يحاكم النتائج المتراكم، وذلك على ضوء الأفكار بصفتها العامة. ولقد اصطلح كانط باسم المتعالي على مجمل هذه العملية التركيبية، أو محصلتها الأخيرة، وهي فعالية الحكم وإنجازه، أو هو النقد الحائز على كفاءته المعرفية أساسًا. الأمر الذي يسمح لنا بإعطائه اسمه المشروع: الفكر. وهو ما يعنيه مصطلح العقل المحض، باعتباره ملكة الفهم الخالص الشاف عن تكوينه، في حركية النقد، وقد أضحت حركية ذاتية النقد. إذ كان عليها، باستمرار، أن تحدّد، لكل ملكة من ملكات الفاهمة، حيازة كل عملية معرفية على صحتها النقدية المطلوبة. ذلك هو الديالكتيك الكانطي الجديد الذي يلقي محاشيته المفقودة أو المبددة غيبًا، عبر الأفلاطونية، ومع التطورات اليهودية المسيحية، يلقيها مجددًا ملء الوظائف التكوينية للعقل نفسه، حين استطاع أن يسترجع الفكر من توظيفاته اللاهوتية المفارقة، ويكتشف له وظيفته الحقيقية في إيجاد جوارات المرور والتبادل ما بين ملكات المعرفة مع بعضها؛ حتى يتمكن، أخيرًا، من إفراح فضاء الفهم التركيبي لإنجازاتها، عاكفًا على تشفيفها، وذلك بمنحها حصتها من ذاتي النقد لحركيتها الديالكتيكية. فالفكر، هو شفافية العقل لذاته، هو مرآته المتداخلة مع وظيفاته، والمتكلمة كلامًا معها، وما يختلف عنها في الآن عينه؛ هذا الاختلاف البنوي والحركي دائمًا هو الذي اسمه المحاكمة الثانية، أو ذاتي النقد.

نخلص من ما تقدّم، إلى تحديد هذه العتبة، في رأينا، وهي أن العقل هو صانع المعرفي، والفكر هو إبداع النقدي. وهما معًا جناحا الحقيقة الموصوفة بالحدائوية مقابل عالم المعتقدات الدغمائية. فالعقل، معزولًا عن الفكر، عبارة عن آلة لإنتاج أشباه المعرفة، التي قد يتمكن بواسطة أجهزته «الفاهمة»، من تسويغها بالقبول أو الرفض: فالمقبول يصير إلى المعتقد والدوغما، وإلى درجة أنه قد يتحصّن بالمقدس، وذلك عندما يقوم - المعتقد - بدوره في عملية تسويغ المقدس عن ذاته. وأما المرفوض فإنه يُنكر عليه لفظه وحق النطق باسمه، ترميزًا لإلغائه من الوجود والاعتبار.

غير أنه عندما يتمكن العقل من الانفتاح على الفكر، وذلك بواسطة ممارسته للعلاقة مع المتعالي الكامن فيه، والمشارك معه أصلًا في بناء المعرفي، ولكن المتوقّف عند عتبة الفكر دون متابعتها إلى المشاركة معه، وتسليمه المعرفي إلى محكمة النقدي في فضاء الفكر الأرحب، أي عندما يرفض هذا التوقّف تحت أية حجة، أو ذريعة، تهبط عليه من خارج وحدة العملية

الديالكتيكية بين العقل والفكر معاً، ومن قبل أية سلطة دوغمائية عائدة إلى التقليد أو المقدس، في هذه الحالة فقط، التركيبية الأعلى، وشبه الاستثنائية تقريباً، فإنه يحدث للعقل أن يصير هو محض ذاته، أي يغدو: فكراً لا يرجع إلا إلى ذاته. وهو رجوع لا يُنجز كله أبداً، ما دام العقل المعرفي مفتوحاً على الفكر النقدي، في بنيتها عينها، وحول ضواحيها غير النهائية دائماً. فالمقصود، أن الفاهمة لا يمكنها أن تتوقف عند حدود سؤال المعرفي؟ *quid facti*، أي تقرير واقع المعطى فحسب، بل لا بد لها من تجاوزه إلى سؤال الحق؟ *Quid juris*، بمعنى أنه لا يمكن للمعرفي أن يكف عن الإصغاء إلى نداء «المتعالي» المنطوي على نداء التحكيم كضرورة للمعرفي نفسه، الذي لا يحتاج فقط إلى سلامة البرهنة (الصحة)، بل هو مضطر إلى اكتساب مشروعية الفهم كذلك^(١٥). ولا يتم الاحتياز على هذه المشروعية إلا باطلاق السؤال المعياري الأشمل الذي لا يريد أن يعرف المعطى فحسب، بل يهدف إلى مساءلة المبادئ العامة التي تمتلكها الفاهمة عن مدى قدرتها على تأطير المعطى باختراع المفهوم الذي يناسبه. وفي الآن ذاته، يمكن وضع هذه المبادئ عينها موضع المساءلة عما تعنيه جدارتها حقاً، وعن أصلها الصادرة عنه. فالنقدي لا ينتظر حتى ينتهي المعرف عنه من استكمال شروط تكوينه، بل يتدخل في جميع مراحلها وتفاصيلها، ممارساً وظيفة المحاكمة والحكم إزاءها.

هل يمكن الاستنتاج بعد ذلك، أن النقدية العامة، وكما بناها وأدركها كانط لأول مرة في تاريخ الفلسفة، إنما تعيد تأسيس العلاقة الصميعة بين العقل والفكر، بحيث يتم البرهان على إمكان التمهيد بين المعرفي والمعياري بفضل التحريك النقدي لكل منهما بالنسبة لذاته وللآخر معاً. إذ إن «الصلاحية» كغاية للنقد، هي تركيب أنطولوجي لكل من مبدئي الصحة، بالنسبة للمعرفي، والمشروعية، بالنسبة للنقدي، الذي يسير بديلاً حدائياً عن المعياري التقليدي. عند ذلك، يمكن استخلاص قاعدة المنهج الفلسفي التطبيقي الآتي الذي يركز إلى مفهوم الصلاحية. هكذا، لا يمكن تشكيل عبارة فلسفية، تستحق وصفها بالنقدية، إن لم تأت العبارة ونظامها معها. ومعنى «النظام» هنا، هو كون العبارة مستوفية لكل من شرطي الصحة «المعرفية» والمشروعية «النقدية». وهما معاً على هذا الأساس يشكلان مفهوم الصلاحية، حدائياً، كمنهج للفكر الذي يضع حداً لحقبة الصراعات حول إشكاليات المنهج اللفظية.

(١٥) راجع هامش ١٣.

المدخلة الشفهية: متافزيقا ما بعد المتافيزيقا

أودّ، في هذه الأمسية، أن أقدم ملخصاً شفهيّاً عن البحث المكتوب. أدخل مباشرة إلى صلب الموضوع: ما هي المتافزيقا؟ ذلك سؤال يطرحه الفكر الفلسفيّ على ذاته من منعطف حضاريّ إلى آخر. ومن المهمّ أن تبرز مجلّة جديدة تعنى بالفلسفة، وتشرع في طرح بعض إشكاليّاتها الأساسيّة، بدءاً من معالجة إشكاليّة المتافزيقا في ذاتها. هل هي قديمة منقضية، هل هي باقية دون أن ندري بها، أو أنّها عائدة، وإن لم تتبنّ معالمها بعد. هل تعود حسب قاموسها الاصطلاحيّ المتعارف عليه، أم أنّها ستأتي مختلفة عن ذاتها وعن ماضيها.

في ظهيرة كلّ عصر هنالك ظلمة ما تحتاج إلى استعادة مصباح ديوجين تكراراً، كيما تكشف دُبالة مصباحه أنوار العصر الساطعة، لتبرهن أنّها شعاع شمس رائعة.

مع تطوّر الدوغمانيّات والثوابت والعدميّات التي منعنا من أن نتناول الفكر بطريق الفكر، وليس بطريق دخيل عليه، أنا فرح بهذه المجلّة التي اسمها «المحجّة» لأنّها فعلاً تفتح باباً جديداً أمام الشبيبة الذين ربما لا يقرؤون الفلسفة في مجالات أخرى، لأنّها محرّمة عليهم أن يدخلوا أبوابها المغلقة. فأن تخرج مجلّة من نطاق معيّن معروف بفكر معيّن ويطرح قضايا الفلسفة، فهذا نوع من الانفتاح العقلانيّ الذي لا بدّ من اعتباره أنّه مُنتجّ جديد في حياتنا الثقافيّة العربيّة.

نحن في «الفكر العربيّ المعاصر»، في مجلّتنا، نعالج دائماً قضايا المتافزيقا ما قبلها، وما فيها، وما بعدها. ونطرح الأسئلة المختلفة حول المتافزيقا. نطرحها من خلال الفلسفة بصورتها العالميّة، وليس فقط من وجهة نظر معيّنة محليّة أو إقليمية.

نحن نعتقد أنّ التفكير الفلسفيّ لا يدّ أن يكون تفكيراً عالمياً في الدرجة الأولى، لأنّه ليس هناك فلسفة قطريّة، ولا هي فلسفة قوميّة، أو أمميّة حتّى عندما يقال، إنّ هناك فلسفة فرنسيّة، أو ألمانيّة، أو عربيّة، هذه صفة فقط تطلق على جنسيّة الفلاسفة فهم ألمان أو فرنسيون، لكن هنالك فلسفات قد تأخذ طابع العنصر متأثرة ببعض انتماءاته العنصريّة وسواها. الفلسفة بحدّ ذاتها فكر يجب أن يرتبط بعقل الإنسان عامّة.

المتافزيقا كانت هي الفلسفة ولا تزال حتّى الآن، منذ أيام أرسطو حتّى ما قبل أرسطو.

طبعًا، نعلم أن أرسطو لم يطلق كلمة مِثافيزيقا على ما نحن نعرفه اليوم. كل ما هناك أن التسمية جاءت من ترتيب علوم الفلسفة عند أرسطو، قام بها أحد الشراح، فأحلها بعد علم الطبيعة.

المِثافيزيقا في العصر الوسيط حتى توما الأكويني أصبح موضوعها صاعدًا إلى ما فوق الطبيعة بحيث لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الفكر الفلسفي النخبوي، إذ كان هناك اعتقاد بإمكان التوفيق بين الدين والفلسفة. فالأول لعامة القوم والثاني للخاصة.

لا أريد من هذه اللمحة التاريخية إلا أن أضع نوعًا ما إطارًا لمفهوم المِثافيزيقا. هي ما بعد الطبيعة، هي ما فوق الطبيعة، وجوهرها هو البحث عن المطلق عن طريق تتبع المظاهر الطبيعية، وسؤال ما تخفيه وراءها. ليس سؤالها هي بالذات، بل سؤال ما يختفي وراء الشيء؛ أي، ما هو الشيء الآخر الذي لا نعرفه عن طريق الحواس، أو عن طريق فقط الرؤيا العيانية؟ هناك عين أخرى يجب أن تبحث عن موضوع ما وراء الموجود. هذه العين تتمتع بها الفكر الإنساني الباحث عن العلل الأولى، عن الغايات النهائية للكون، للعالم، للوجود الإنساني. وبالطبع هوجمت الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى في أوروبا، لأنها بدل من أن تدرس الطبيعة من أجل أن تصل إلى ما وراء الطبيعة، اهتمت بدراسة الطبيعة واعتبرتها دراسة عابرة إلى الأسباب العليا، إلى الحقائق المطلقة، إلى المفاهيم التي تساعدنا على إعادة ربط الإنسان بخالقه؛ إنها مشكلة الناسوت واللاهوت، هي التي سيطرت على الفكر «القروسطي».

ونعلم، طبعًا، الثورة التي حدثت على هذا المنهج بدءًا من ديكارت، وصولًا إلى كانط الذي أنهى تقريبًا ما يُسمى بهذه المِثافيزيقا التقليدية عندما اعتبر أن العقل لا يستطيع أن يعرف الأشياء بذاتها، لأنه مرتبط بالحواس، والحواس مرتبطة بالأشياء المادية الظاهرة التي تقدمها لنا التجربة. العقل عاجز عن أن يرى شيئًا غير موجود. الموجود هو الشيء، العقل ينصب على فهم الشيء في ظواهره كظاهرة، إنما الشيء في ذاته، أي ما وراء ظاهرتة، فهذا ممنوع على العقل، لكنه ليس ممنوعًا على الإيمان. على العكس، يمكن للقلب أن يعتقد بالجواهر اللامتناهية، يمكن أن يعتقد بجوهر الروح، يمكن أن يعتقد بجوهر الإله، يمكن أن يعتقد بوجود العالم كجوهر. البحث عن الجوهر، عن المطلق، عن الأساس، هو بحث لاعقلاني، لكنه إيماني، يعني ترك هذه الوظيفة إلى الأخلاق؛ هكذا أشاد كانط الأخلاق على أساس أن الإنسان، يمكن أن يصل إلى المعاني الإطلاقة بوسيلة العقل. لكن، شرط أن لا يفرض على

هذا العقل أن يقدم براهين قاطعة وحاسمة على هذه الأشياء.

هناك ما هو أهم من البرهان. أخلاقياً هو الاعتقاد. ومع الاعتقاد فإن العقل ينتقل إلى مستوى تقصي المعيار، معيار حقائق الأشياء، وليست الأشياء كجوهر في حد ذاتها. فإذا، بعد كائنا ساد الاعتبار أن المتأفزيقا التقليديّة انتهت تجاربها نهائياً بالنسبة للفلسفة الغربيّة، وأصبحت الفلسفة تبحث فعلاً في قضايا معرفيّة أكثر منها في قضايا ما وراء المعرفة، ما وراء الحقيقة، أو حقيقة الحقائق. هناك تنبّه نحو المعارف، نحو المعلومات، نحو ما يمكن للحواس أن تقدّمه لنا من معلومات ومن أوصاف. وهذه الأوصاف هي التي تشكّل لنا ثمة مفهوماً، ثمة تصوّراً، التصوّر لا ينبع كلّ من الفكر، الفكر محتاج إلى معطيات المادة التي يأتي بها من العالم الخارجيّ لكي يعيد إنشاءها، ومنها يمكن أن يصنع ما يسمّى مفهوماً. «دولوز» مثلاً، اعتبر أن الفلسفة هي إبداع مفاهيم، هي الوصول إلى اختراع مفاهيم، ربما هي غير موجودة في الطبيعة، لكن لا بدّ من أن تكون لها أسس في ما يسمّى بالمحاثة. أصبح الفكر مرتبطاً بالمحاثة على حساب ما يسمّى بالتعالّي، أو المتعالّي؛ المحاثة هي التي نعرفها ونعيشها، ونألم من أجل مسائلها، مرتبطين بالمجتمع، مرتبطين بأخينا الإنسان، بالحياة العامّة.

إذا، تحوّلت الفلسفة من برجها العاجيّ ونزعتها إلى الشعر، أصبحت تسأل عن معاني القضايا الحياتيّة المباشرة: ما معنى هذه القضية؟ وهل هي تبدو لنا صحيحة أو سليمة كما تترأى لنا؟ هل يمكننا أن نفهم الأشياء فقط من ظواهر خطاباتها اليوميّة، أم أنه لا بدّ من مساءلتها؟ هكذا تخلّت الفلسفة عن ادّعاء أنه يمكنها أن تقدّم الأجوبة المطلقة على الأسئلة المطلقة. لن تكتفي بكونها هي وطن السؤال فقط، السؤال الباحث عن جواب. هو لا يدّعي أنه يصل إلى الجواب، لكنّه يفتح الطريق نحو مناقشة جوانب ما، مناقشة أمر ما. في هذا العصر الحقائق أبدلت بالمعارف، المعارف أبدلت بالمعلومات. وصلنا، أو هبطنا، من مستوى الحقائق المطلقة إلى سوّة المعارف الممكنة، أو المعلومات العاديّة.

والآن، عصرنا يعيش على المعلومات يتناسى المعارف، ويتناسى ما فوق المعارف أيضاً، وهي الحقائق المطلقة التي لا بدّ للإنسان أن يسألها وأن يقدم ثمة أجوبة.

الآن، الفلسفة في مفهومها الغربيّ هي فلسفة السؤال، وليست القدرة على الجواب، الأجوبة متروكة للعلوم، العلوم هي التي تبعث اختبارياً، هي التي تستطيع أن تقدّم معارف يمكن البرهان عليها، يمكن الاستفادة منها، ومن هذه المعارف يمكن للفيلسوف أن يشكّل ثمة تصوّراً عن العالم، عن الإنسان، عن العصر، عن الحالة الراهنة. هذا التصوّر الشامل يمكن

أن يساعدا أيضًا، عندما يرتدّ إلى العلماء والمفكرين والمثقفين ليستفيدوا منه، من أجل إعادة محاكمة العالم بطريقة ما مختلفة، لعلّه يتمكن العقل الإنساني من أن يشقّ لذاته طريقًا ومنهجًا جديدًا.

لا أريد أن أطيل هنا، فهذه معلومات طبعًا جميعنا يعرفها.

ما يشاع أن المِثَافِيزِيقَا غابت وعادت. أنا أقول، إن المِثَافِيزِيقَا لم تغب لكي تعود، لم تختفِ.

المِثَافِيزِيقَا موجودة، وإن كان يطلق عليها أسماء عديدة وأوصاف مختلفة. الذي يختلف هي التعريفات التي تُلقَى على المِثَافِيزِيقَا. إنّما المِثَافِيزِيقَا، هي البحث عن كلّ ما هو حقيقيّ، كلّ ما هو جوهريّ، كلّ ما هو أسّيّ يعود إلى جوهر الأشياء، إلى الأساس، وإن لم تكن هناك جواهر بالمعنى المطلق، لكن يحاول العقل بقدرته الذاتية أن يتصوّر ثمة مفاهيم شيه إطلاقيه يساعد العلم في إعطائها مادّة أوّليّة من أجل تكوين هذا التصوّر العام حول العالم؛ وحول موقع الإسلام من هذا العالم مثلاً. ومن هنا، أصبح هايدغر مثلاً، هو فيلسوف العصر، لأنّه أراد أن يحصر البحث الفلسفيّ في مفهوم مباشر هو: هذا الوجود في العالم. أي: ماذا يعني للإنسان أنه موجود بشكل مباشر، وبشكل لا يمكن إنكاره، في هذا العالم؛ يبقى البحث عن معنى هذا الوجود أو غايته (سارتر) أعطاه مفهومًا دراميًا. أصبح الإنسان عنده، مقدّومًا به إلى هذا الوجود الذي لا يعرف عنه شيئًا كما يراه سواء بالنسبة لذاته وللعالم معه، وعليه أن يعرف هذا الوجود، وكيف يعرفه؟ يعرفه باكتشاف إمكانياته الذاتية، إمكانيات الإنسان. الإنسان هو إيمان قبل أن يكون صنمًا معيّنًا أو تمثالًا، [الوجود (الخام) يسبق الهوية]؛ عليه أن يحقق هذا الإمكان (أي الحرّيّة) في تفاعله مع معطيات العالم الذي يوجد فيه. خلاصة القول إنّ الفلسفة لا يمكنها أن تنفصل عن المِثَافِيزِيقَا، ويظلّ لها دورها الأساسي. لعلّ الغرب هو أهمّ من استعمل الفلسفة في سبيل بناء حضارته سلبيًا أو إيجابيًا، لأنّه فعلاً اعتبر أنّ السؤال هو موضوع العقل، والعقل طالما أنّه يسأل، فلا بدّ من أن يأتي بحقائق. وإذا ما أتى ببعضها، فهذه الحقائق لا بدّ أن تؤثر في حياة البشر، وأن تغير من أفكارهم وأفعالهم، أن تحسّن من أوضاعهم، أن تجلّعهم أقرب إلى الحرّيّة وأقرب إلى السعادة. أشكركم.

إشكالية المتافيزيقا في الفكر الأوروبي

جوزيف معلوف^(١)

باتت المتافيزيقا، منذ عصر الأنوار، خارج الدائرة الفلسفية، إذ عُدت قضاياها غير ذات معنى، وكانت في تناقض مع روح الحداثة الصاعدة. وقد قاربت الحداثة هذه المسألة من خلال الانحسار الديني التدريجي، على المستويين الفردي والاجتماعي. أمّا في مداولات اليوم في الديني، فتمة تياران أساسيان لدى ورثة التنوير، يعبر عن أولهما هابرماس الذي يرى أنّ مضمون الدين يستمر ضمن رؤية أخلاقية معلنة تحفظ الاندماج الاجتماعي، وعن ثانيهما غوشيه الذي، وإن قال بخروج الدين من البنية الاجتماعية، فإنه يراه مسترجعاً حضوره في الاختبار الفردي فحسب.

أودّ، في مُستهلّ المداخلة، أن أنوّه برصانة المقالات والترجمات التي تصدر عن مجلة المحجة. هذا العدد الخاص، عودة المتافيزيقا، ينطوي على إرادة صادقة في توخي الروح العلمية والنزاهة الفكرية في مقارنة مسألة فلسفية شائكة كالمُتافيزيقا.

يستحيل عليّ أن أقوم كل مقالة على حدة، نظراً إلى تشعب المضامين وغزارة التعابير والألفاظ. فكل مقالة من هذه المقالات تستدعي ردّاً مُسهلاً للوقوف على تعابرها وخلفيتها. ومن اللافت أنّ معظم المقالات المرتبطة بالفكر الغربي، المؤلفة منها والمترجمة، تبدأ أولاً بعرض البراهين التي ساقتها العلوم الوضعية ضدّ المتافيزيقا للحدّ من خطاياها المجرد، منذ يكون مروراً بالفلسفة التحليلية حتّى أيّامنا؛ ثمّ تُعتمد إلى تبرير واقع المتافيزيقا من خلال نقد الألفاظ وليس المضمون، في حين أنّ المشكلة، في رأيي، ليست في الألفاظ، بل في المضمون. فاللغة خيال واسع، بمقدورها أن تُعبّر عن مواضيع شتى، إلّا أنّه ليس من الضروري أن يكون المضمون دوماً صحيحاً.

(١) أستاذ الفلسفة الأخلاقية والفلسفة الألمانية في الجامعة اللبنانية.

سأحاول أن أبين، في هذه المقاربة، أن مسألة المتافيزيقا التقليدية في المجتمع الغربي منذ عصر الأنوار باتت خارج الدائرة الفلسفية، وأن إلحاق العالم بكائن متعال ليس سوى نتيجة تراكمات فكرية ودينية ومتولوجية تغلفت على مرّ الأجيال في ذاكرة المجتمعات الإنسانية، وأن العلوم الوضعية بينت هشاشة هذه المسألة منذ القرن السابع عشر استناداً إلى الفلسفة التجريبية. ومما لا مرية فيه، أن هناك خطابين متوازيين في المجتمع الغربي: خطاب علماني وخطاب ديني، يشقّ كلّ واحد طريقه متجاهلاً الآخر، بعكس ما نعيشه في العالم العربي، إذ يطغى الخطاب الغيبي والماورائي على مرافق الحياة في أدقّ تفاصيلها. وقد تساءلت كثيراً عن جدوى عنوان هذا العدد، عودة المتافيزيقا، في مجتمعاتنا المشرقية، إذ هي تعيش في «منأى» عن الصراعات الفكرية الغربية في هذا الحقل الفلسفي الشائك، وهذا ما اتّضح لي خلال قراءتي افتتاحية العدد، في الصفحة السابعة، عندما يقول محمود يونس، «إننا نرى في القرآن الكريم، وفي نصّ المعصومين، اللغة الكاملة والناظمة لكلّ إطار لغوي في أيّ الميادين المعرفية اتّفق تداوله»، فهو «المحكّم في الفلسفة الإسلامية»؛ من خلاله «يتفحص» المفكر المسلم «الموروث الفلسفي الإسلامي مهذباً إياه من كلّ دخيل ذي سلطة، ولو كان من قامة أفلاطون»^(٢).

ويُنهي قوله بأنّ التفاعل مع الآخر مشروط ضمن خلفية معينة هي طريق الوحي...

وفي المرحلة الثانية، سأعرض واقع الدين في أوروبا بعد تفكيك المقولة المتافيزيقية؛ ومن ثمّ سأحاول، ولو بشيءٍ من التردد، أن أبين أنّ التوجّه السائد في الفكر الفلسفي الإنساني humanisme يُطوّر رؤية جديدة للوجود تقوم على روحانية إنسانية من دون الله.

١. أقول المتافيزيقا في الفكر الغربي

لن أتوقّف عند الفكر الربّي الذي استمدّ جذوره من بلاد اليونان العريقة في التفكير الفلسفي. فالربّيون رفضوا كلّ حقيقة ماورائية لتعدّد المواقف واختلافها، ممّا حملهم على الامتناع عن إصدار أيّ حكم في هذا الشأن وعلى تعليق البحث. كما لن أترسل في عرض كتاب مونتيني Montaigne، محاولات، الذي يرفع في صفحاته شعار الربّيّة، وخصوصاً في الفصل الثاني عشر من الجزء الثاني منه، إذ يُعبّر فيه عن خيبته إزاء ما كان يُسمّى بالعلوم الماورائية.

(٢) محمود يونس، افتتاحية العدد، «عودة المتافيزيقا»، مجلة المحقّة، العدد ٢١ (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠١٠)، الصفحة ٧.

إلا أن الحصار الأكثر عُنفًا للمتافيزيقا في تاريخها قد جاءنا من المدرسة البريطانية، كما أشار إلى ذلك خنجر حمية، في مقالته «إشكالية المتافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة». بدأ النقد مع فرنسيس بيكون،

إذ اعتبر أن كل ادعاء متافيزيقي شامل يكشف عن إخفاقيين عظيمين لازما كل انشغال من هذا القبيل، الأول عُجز المتافيزيقا عن أن تقدم حلاً واحداً نهائياً لكل مشكلة من المشاكل التي انشغلت بها؛ والثاني هو التضارب الذي يبلغ حد التناقض، بين مذاهب يدعي كل واحد منها أنه يعبر عن الحقيقة ويُمسك بشروطها، وينطوي على الوسائل الكفيلة بتعبيد الطريق لبلوغها^(٣).

هذا التفكير سيُهيمن على مرافق المدرسة التجريبية، إذ تخلّت عن كل بحث في الأمور الماورائية، لغياب الفائدة العلمية. وهذا ما يتجلى بطريقة واضحة في فكر ديفيد هيوم. وقد استوقفني نص، إلى جانب النصوص التي وردت في مقالة حمية، من كتابه مبحث في الفاهمة البشرية، يختزل فيه عُصارة فكره في مسألة المتافيزيقا. يقول هيوم،

إذا أمسكنا بيدنا، على سبيل المثال، مُجلدًا ماء، سواء أكان من اللاهوت أم من المتافيزيقا السكولاستيكية، نساءل: هل يحتوي على براهين مُجرّدة عن الكمية أو العدد؟ الجواب، كلا. هل يحتوي على براهين اختبارية عن مسائل الواقع والوجود؟ بالطبع لا. إذن، ارموه في النار، إذ لا يحتوي إلا على أوهام.

وإن أهل الاختصاص في الفلسفة يعرفون جيّدًا تأثير هيوم في فكر إيمانويل كانط.

هذا الفيلسوف الكبير، كاد أن يقع أسير تربيته الدينية والماورائية لو لم يستف من سُبانه بعد قراءة كتابات ديفيد هيوم. وهذا ما حداه إلى التساؤل التالي: «إذا كانت المتافيزيقا علمًا، فلم لم تصادف استحسانًا دائمًا مثل سائر العلوم؟ وإن لم تكن كذلك، فلم تفاخر بذلك، وتعزّي العقل الإنساني بالآمال التي يتعطّش إليها ولا يُحقّقها أبدًا؟ يجب التأكد من هذا العلم...». لقد شُغف كانط بالمتافيزيقا، إلا أن محاولته إنقاذها من خلال المسلّمات الأخلاقية تبقى فرضية، ولم تلقَ صدًى لدى الكثيرين من المفكرين...

وجاء القرن التاسع عشر مع فلاسفة كفویرباخ، ونيش، وماركس، وماكس ستيرنر وغيرهم، فاعتبروا أن العالم الماورائي هو إسقاط إنساني تحض، أو تغريب الإنسان عن ذاته، أو ضرب من القمع الاجتماعي في وجه الماورائيات... من هنا، نفهم صرخة نيتشه الشهيرة

(٣) خنجر حمية، «إشكالية المتافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة»، مجلّة المعجّة، العدد ٢٩ (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠١٠)، الصفحة ٢٤.

«مات الله»، إذ اكتُشِف طابعه الوهمي في المجتمع. إن إصرار نيتشه على موت الله لا يعني، فحسب، أن الإيمان بالله قد انتهى، بل أن فكرة العالم الماورائي قد انحسرت في المجتمع الأوروبي الحديث.

هذا التفسير لعبارة «موت الله» الذي يتخطى الإطار الديني والمسيحي قد أعلن عنه مارتن هايدغر في كتابه *طُرق لا تقود إلى أي مكان*^(٤). وتُصف هذه العبارة نهاية المتافيزيقا في العالم الغربي، كما فهمها أفلاطون من خلال ثنائية العالم الحسي والعالم الماورائي (عالم المثل)؛ وما العالم الأخير سوى العالم الحقيقي بالنسبة إليه، إذ يُحدّد مسار العالم الحسي وأفقهِ. وهكذا، انتقد نيتشه الفكر الفلسفي والفكر الديني على السواء، على حدّ تفسير مارتن هايدغر.

وجاءت الفلسفة التحليلية، وخصوصاً مع كارناب، لتضع حدّاً للثروة الفكرية التي ما برحت تُصرّ على وصف عالم المتافيزيقا من دون أيّ حسّ نقدي. يعرف أهل الاختصاص أيضاً مقارنة كارناب في هذه المسألة. هناك قضايا تحمل معنى، وقضايا خالية من أي معنى. وبما أن المتافيزيقا تقع خارج دائرة الاختبار والتحقق، يجب أن تخرج من التداول العلمي والفكري، إذ لا فائدة منها. وقد عبّر فيتغنشتاين عن ذلك في نهاية كتابه *مقالة في المنطق والفلسفة*، بقوله، «ما يصعب التعبير عنه، يجب ألا ننطق به».

٢. حركة علمانية لا تقاوم في أوروبا

من الواضح، إذاً، أن مفكّري الحداثة، منذ عصر الأنوار حتى أيامنا، قد عمّقوا الهوة بين المتافيزيقا والعقل، وبين اللاهوت والعلم، فحصرُوا ممارسة المتافيزيقا واللاهوت في إطار اللامعرفة واللاعقلانية. وقد قاربت الحداثة هذه العلاقة المتوتّرة من خلال انحسار الاختبار الديني التدريجي. سأحاول أن أوجز هذه المسألة، وهذه هي المرحلة الثانية من هذه المقاربة، مسألة الإقصاء المتبادل بين الحداثة والمتافيزيقا، ولكن، من خلال الدين، مستنداً إلى مفكّرين ما برح تأثيرهما قوياً في الأوساط الأوروبية، عنيتُ بهما يورغن هابرماس^(٥) ومارسيل

M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeir, "Le mot de Nietzsche, Dieu est mort" (Paris: Gallimard), pp. 253-322.

J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: Fayard, 1987).

(٥)

غوشيه^(٦). هذان المفكران يقدمان حلولاً متعارضة عن مسألة استمرارية الاختبار الديني والبعد المتافيزيقي في الحداثة.

١. ٢. موقع الدين والمتافيزيقا في فكر هابرماس بعد استحواذ العلمنة على حياة المجتمع

تستند حركة العلمنة إلى ثلاثة توجهات كان لها اليد الطولى في عملية تغيير المجتمع: ١. ١. ٢. إن عقلنة صور العالم المتولوجي الذي انبثق منه الدين المسيحي قد أحدث تآكلاً معرفياً (إبستمولوجياً) في أسس المفهوم الديني والمتافيزيقي في العالم. فالعلوم والأخلاق والفن لا تُبنى، من الآن فصاعداً، على مفهوم متافيزيقي ديني، بل على ميادين معرفية مستقلة تُطوّر أسسها الإبستمولوجية خارج كل شرعية دينية. فإذا بالاختبار الديني يتحوّل إلى دائرة فردية يُعبّر عنه ضمن اختبار ذاتي.

٢. ١. ٢. إن ضياع شرعية الدين الإبستمولوجية في العلوم الوضعية قد وضع حداً لكل من يزعم وجود حقيقة تقوم على النظام الديني: الدين بات عاجزاً عن الذود عن حقيقة في العالم تناقض الاكتشافات العلمية. مرة جديدة، إن الأسس الوحيدة لشرعية الحقيقة تدرج في إطار الدائرة الذاتية. وبالتالي، تمكّنت حركة العلمنة من حرمان الدين قدرته على دمج الشعب ضمن رؤية واحدة.

٢. ١. ٣. أمّا النتيجة الحتمية والمنطقية لحركة العلمنة، فتتجلى في انحسار الاختبار الديني وتفريغه من مضمونه. فحينما تزول وظيفة الدين الاجتماعية، يتلاشى مضمونه، ذلك أن مضمون نظام الميثوس المتقادم لا يمكنه أن يقاوم عقلنة صور العالم المتدرجة. هناك أوجه إيجابية للدين من شأنها أن تبقى ضمن حركة العقلنة، ولكن، بعد أن يُفك الوهم عن الميثوس.

ويعتبر هابرماس أن مضمون الدين يستمر ضمن رؤية أخلاقية جديدة معلمة، فتتحوّل رؤية العالم التقليدية إلى مفاهيم أخلاقية.

هذا التطور الذي حصل في أوروبا، يمكن فهمه أيضاً في ضوء المنعطف اللغوي الذي أحدثته

M. Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985).

(٦)

العلوم الاجتماعية بعد دوركام. ففي عُرف هابرماس، «إن وظائف الاندماج الاجتماعي التي حققتها الممارسة الدينية، تحولت إلى عمل تواصلية *agir communicationnel*؛ وبالتالي، حلت سلطة التوافق تدريجياً محل السلطة المقدسة»^(٧). في هذا التوجه، وفي سياق فكر دوركام، يعتبر هابرماس أن الاندماج الاجتماعي القائم على الإيمان قد حل مكانه اندماج آخر يقوم على التفاهم المتبادل والتعاون القائم على التواصل.

إن العبور من دائرة المقدس - التي طغت على المجتمع الغربي - إلى دائرة الممارسة التبادلية، تبدل وظائف الدمج الاجتماعي من خلال بنية التفاعل: نعر من جماعة قائمة على الإيمان الديني الذي يجعل التعاون الاجتماعي ممكناً - أي بطريقة عرضية - إلى جماعة تواصل تخضع لمتطلبات التعاون.

إلا أن هناك مسألة ما برحت مُبهمّة في مقاربة هابرماس: ما مكانة الواقع النظري في عملية اختفاء الدين؟

يتعرّض الدين في فكر هابرماس للمصير الذي خصّصه عصر الأنوار له، أي رؤية عالم قد ولى وبالكاد يمكننا أن نحافظ على إرثه الأخلاقي، (من خلال فكرة الأخوة). يقول هابرماس، «لا أعتقد بأننا قادرون في أوروبا أن نعي بجديّة مفاهيم كالأخلاق، والقيم، والشخص، والفرادة، والحرية، والتحرر من دون أن ننهل من الفكر الناجم عن المسيحية القائمة على تاريخ الخلاص»^(٨). إلا أن هابرماس يتعامل مع التقليد المسيحي بطريقة تتخطى الموارثيات، أي بطريقة عقلية غير مؤمنة. هذه الفكرة ما برحت غامضة في مسيرة هابرماس الفلسفية. فهو لا يُعير هذه الفكرة التي استعارها من هوركهائمر، معلّمه، أي اهتمام. ما يبقى من الدين هو الوظيفة التركيبيّة للمجتمع، إلا أن الدين كعامل فعال في المجتمع قد شارف على النهاية.

J. Habermas, *Tome 2*, op.cit, p. 317.

(٧)

J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze* (Frankfurt: 1988), p. 23.

(٨)

٢.٢. من وظيفة الدين الاجتماعية إلى الاختبار الديني الذاتي: مارسيل غوشيه

ينطلق مارسيل غوشيه من فكرة الدين كمنظّم للهيكليّة الإنسانيّة والاجتماعيّة. إنّ بنية المجتمع وثقافته. إلّا أنّ الدين ظاهرة تاريخيّة لها بدايتها ولها نهايتها، تُعبّر عن حقبة معيّنة من الإنسانيّة، ثمّ تنحسر شيئاً فشيئاً، لتفسح المجال لاختبارات أخرى في التاريخ^(٩). هذا ما عاشته أوروبا المسيحيّة حتّى القرن التاسع عشر، وهذا ما يعيشه العالم الإسلاميّ اليوم، الذي يعتبر أنّ الدين هو المرجع والمشرّع والموجّه في مرافق الحياة اليوميّة كلّها حتّى الآن.

ويعتبر غوشيه أنّ نهاية الدين في أوروبا هي، في الواقع، نهاية وظيفته الاجتماعية، ونهاية دوره في تنظيم الحياة الماديّة والاجتماعيّة والفكرية^(١٠). هذه الوظيفة تنداعى تدريجيّاً تحت تأثير تحرّر المجتمع من المؤسسات الدينيّة للحصول على استقلاليّته (مقاربة عصر الأنوار).

إنّ خروج الدين من المجتمع يشرح لنا الأسباب التي أدّت إلى نهايته كعامل اجتماعي. ذلك أنّ المجتمع قد أمسك بزمام أمره فتحرّر من التغرّب والمرجعيّة الدينيّة في حلّ قضاياها. هذا يعني، أنّ وظيفة الدين الاجتماعية التي كانت تُمسك بالمجتمع باتت قديمة. حتّى الآن، لا يضيف مارسيل غوشيه شيئاً جديداً. إلّا أنّ مقارنته هي التالية: يخرج الدين من البنية الاجتماعية إلّا أنّه يسترجع حضوره في الاختبار الفرديّ فحسب.

ما الفرق بين هابرماس وغوشيه؟ يُبقي هابرماس من الدين الأنظمة الأخلاقيّة المعلمنة، ويعتبر أنّ العمل التواصليّ هو الحلّ. أمّا غوشيه فيرى أنّ وظيفة الدين الاجتماعية قد انتهت تماماً، إلّا أنّه يسلّط الضوء على وظيفة أخرى هي الاختبار الدينيّ عند الأفراد وليس عند المجتمعات. ذلك أنّ استمراريّة الاختبار الدينيّ ظاهرة لا تخصّ إلاّ الفرد وحده. هاتان النظريّتان قد خضعتا لنقاش فلسفيّ ودينيّ مسهب من قبل الأخصائيّين في أوروبا. هذا الجوّ، دون شكّ، هو في أصل المنحى الفكريّ الجديد الذي يرسم في أوروبا اليوم الذي يهدف إلى تطوير روحانيّة إنسانيّة من دون الله.

Cf. M. Gauchet, op.cit., p.10.

Ibid, p.133.

(٩)

(١٠)

٣. نحو روحانية إنسانية من دون الله

التوجه الفكري لدى العديد من المفكرين اليوم، (ليك فري^(١١))، أندريه كونت سبونفيل^(١٢))، آلان هوزيو^(١٣))، هو التخلي التام عن البعد الماورائي والعمل على إحياء تفكير روحي ينبع من البعد الإنساني دون سواه. إن طرح المقاربة الجديدة بهذه الطريقة ليس سوى تحرر من الفكر المتافيزيقي والديني الذي كان مهيمنا على أوروبا القرن التاسع عشر. التحدث عن الروحانية في الغرب يرتبط بالتراث المسيحي. أما اليوم، فلم يعد هناك أية علاقة تلقائية بين السبب والنتيجة، أي بين أن تؤمن بالله، وبين أن يكون لك رؤية جديدة للروحانية تقع خارج دائرة الدين التقليدية.

يعتبر البعض، أنه حان الوقت أن نضع حداً للصورة المشوهة التي تُساق ضد الملحدّين واللاأدريين والمادّيين، التي تزعم أنهم منغلقيين على أسرار الحياة والكون اللامتناهي. الروحانية، ليست وقفاً على الدين، إنها موقف أشمل من الدين. قد يعيش المرء من دون ديانة إلا أنه لا يمكنه أن يعيش من دون روحانية. الروحانية الجديدة من دون العودة إلى الله تقوم على ثلاث حركات: العودة إلى الذات، ملاقة الآخر، والبحث عن معنى الوجود خارج الدائرة الدينية. وتشدد الكاتبة جاكلين كوستا لاسكو على أن البعض يعتبرون أن لا وجود لديانة خارج الله، مما حملهم على إدراج البوذية في إطار التعليم الفلسفي وليس الديني، مما يُفسّر اهتمام الغربيين المتصاعد بهذا الفكر^(١٤))، لأنه لا يلجأ إلى قدرة ما هي في أصل خلق العالم، ولكونه يعتبر أن مسألة أصل العالم ومعرفة مسألة لا حل لها.

٣. ١. العودة إلى الذات

الروحانية عمل فكري يستمد مصدره من حواس الإنسان وعقله. فبوسع الإنسان أن يحيا الاختبار الروحي من خلال العودة إلى ذاته وأن يختبر استقلالية الفكر. يلجأ البعض إلى الصلاة أو إلى الممارسات الدينية للحصول على السلام، والبعض الآخر، إلى العودة إلى الذات للحصول على السلام الداخلي مع ذاتهم: هذا هو الفرق بين الإثنين.

L. Ferry, *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque* (Paris: Plon, 2010).

(١١)

A. Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* (Paris: Albin Michel, 2006).

(١٢)

A. Houziaux (dir), *Existe-t-il une spiritualité sans Dieu?* (France: Les éditions de l'Atelier, 2006).

(١٣)

Ibid, p.72.

(١٤)

الروحانية الجديدة تفترض إيقاظ الوعي وبناء شخصية واعية مستنيرة بالمعرفة والتفكير. مما يعني، أن اللاأدرية يمكنه أن يغير ذاته والعالم من خلال العودة إلى داخله والحصول على سلام داخلي، مما ينعكس إيجاباً على الخارج.

كل نشاط روحي في هذا السياق يقوم على الشك. المفكر الحر الذي لا يؤمن بحقيقة مطلقة أو موحاة، يكون الشك عنده قوياً ومؤثراً ولكن غزيراً. المفكر الحر يقي نفسه من النشوات الفردية والهستيريات الجماعية التي تحتاج إلى التماهي بوجه أي شخص كاريسماتي. القديسة تيريزيا الأفيلية (أو الحلاج، أو ابن العربي) التي عبرت عن لحظات الانخراط الصوفية، لم ترك أي مجال للشك. أما الروحانية من دون الله فكل شيء فيها يُضحى نسبياً، لأن من يختار هذا الدرب يعرف أنه يعيش في تفتيش دائم لكونه يطرح كل شيء على بساط البحث. هناك روحانية في الفن. مقارنة الروحانية من خلال الفن تُعطي معنى ونفساً جديداً من خلال لوحة أو فكرة أو معزوفة. هناك أشخاص لا يؤمنون بوجود الله، ومع ذلك يعيشون اختبارات روحية عميقة من خلال الفن. ولا عجب أن يأخذ الفن بُعداً متافيزيقياً، ولكن، ليس في المعنى الكلاسيكي للكلمة. السؤال التقليدي في اللاهوت كان يُصاغ على الشكل التالي: كيف يمكنني أن أخلص؟ سؤال اليوم مختلف تماماً: أين أنت يا الله؟

٢.٣. لقاء الآخر

كل نشاط روحي غايته لقاء الآخر، وغالباً ما يكون الله. أما النشاط الروحي الإنساني فغاياته لقاء الآخر فحسب. هذا اللقاء يقوم على تطوير أخلاق مشتركة للعيش معاً، تلزم الجميع ضمن مسلكية مسؤولة واعية.

٣.٢. التفتيش عن المعنى

الوضع الإنساني والواقع الزمني والمكاني هما في قلب تساؤلات المسيرة الروحية. الجواب السائد هو العودة إلى المطلق، مبدأ كل شيء، لنجد الحل. الروحانية من دون الله تشدد على الإرادة التي تُبين حدود المعرفة. روحانية من دون الله هي شجاعة الوجود، كما عبر عنها بول تيليخ في كتابه شجاعة الوجود، أي قدرة الإنسان على تخطي واقعه اليأس من خلال قدرته الذاتية.

وتحضرني في هذا السياق، فكرة لبيتشه تقول: إذا كنت تريد أن تستريح فآمن، وإذا كنت تبغي الحقيقة فابحث.

الروحانية من دون إله توجه إنساني لا يضع حداً لاستكشاف العالم، ويحامي عن أخلاق تكون فيها المسؤولية من دون فداء في عالم بعيد. الروحانية من دون العودة إلى الله هي صوفية إنسانية فحسب.

خاتمة

يقول شوبنهاور ما مفاده: تشهد المعابد والكنائس والباغودات والمساجد في البلدان كافة وعبر الأجيال في فخامتها الفنية وعظمتها، تشهد، على حاجة الإنسان المتأفزيقية. هذه الحاجة المقتدرة والتي لا تمحى، تأتي مباشرة بعد الحاجة الطبيعية.

لماذا تراجعت هذه الحاجة في الغرب؟ ولماذا هي في أعلى فورتها في العالم الإسلامي؟ هل المسألة مسألة إستمولوجية أم مسألة اجتماعية؟ هل سيشهد العالم العربي عصر أنوار كعصر الأنوار الأوروبي؟ وهل سيقمع من قبل رجال الدين، كما كانت الحال في أوروبا، إلى أن فرض نفسه على رجال الدين؟ هل سنشهد هذا التصادم بين رجال الدين والمفكرين الأحرار في العالم العربي بعد أن يخفّ التشنج الثقافي والسياسي بين الغرب والشرق؟

التحيُّزُ المتافيزيقيُّ في اللغة

حبيب فياض^(١)

اللغة حالة وجودية خالصة، وليس للعدم دخالة في تحديد ما تتقوّم به، بخلاف الماهية التي تُغاير الوجود وليست من سنجيته. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تعريف المتافيزيقا لدى الفلاسفة، بدءاً من أرسطو حتّى هايدغر، بأنّها «تبحث في الموجود بما هو موجود»، نجد بأنّ اللغة تتكفّل في مراعاة قيد «لما هو موجود» بوصفها وجودية، ويمكن معها الحكاية عن الوجود من جهة موجوديته، لا من جهة معدوميته، كما هو الحال مع الماهية. على هذا، فإنّ فلسفة اللغة والتأويل تقف كطرح جدّيّ إزاء الفلسفات التقليدية التي استغرقت في جدليّات الماهية والوجود، في تأخر عن كلّ مستجدّات المبحث الفلسفيّ الراهن.

يتشعّب الحديث عن متافيزيقا اللغة إلى جوانب ونواحي عديدة، غير أنّ الموضوع الذي أريد أن أتناوله يتمحور حول دور اللغة في إعادة إحياء المتافيزيقا، وذلك من خلال مقارنة داخل فلسفية لمقولة اللغة والفلسفة، بمعنى أنّ الحديث سيكون في هذه المقولة من داخلها أكثر ممّا هو عنها من خارجها.

المدعى الذي سأحاول إثباته هو أنّ إعادة بعث المتافيزيقا تكمن في استبدال ثنائية الوجود-الماهية في إطار الفلسفة التقليدية بثنائية الوجود-اللغة في إطار الفهم المعاصر والمتقدّم للغة ودورها الفلسفيّ وارتباطها بالواقع والفكر على حدّ سواء^(٢).

(١) أستاذ الفلسفة والمعرفة في الجامعة اللبنانية.

(٢) راجع، محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، الصفحة ١٢.

أولاً: تعريف المتافيزيقا

أزمة المتافيزيقا ليست في تعريفها، بمقدار ما هي في توظيفها، وأي جهد لإظهار تعريف المتافيزيقا يجب أن يلتفت أولاً إلى البعد الوظيفي المتوقف عليها، حتى إن تعريف المتافيزيقا وتحديد دلالات هذا المفهوم قد ينطوي على حرج كبير قد يصل إلى حدّ التعذر، لأنّ مضمون المتافيزيقا يخضع إلى حدّي الوجود والمعرفة، وهذان، كلاهما، يتعذر تعريفه، إذ الوجود به تُعرف الأشياء ولا شيء أجلى وأوضح منه، حتى يعرفنا عليه من حدّ ورسم^(٣)، وكذلك المعرفة بها تُعرف المُبهمات، وليس ثمة ما هو أعرف إلينا من المعرفة ذاتها. وهما في كلّ الأحوال، من المفاهيم البديهية التي تحضّر دلالاتها إلى الذهن بمجرد تصوّرها على نحو سليم وواضح.

بناءً على ما تقدّم، يمكن تجاوز التعريف الحدّي والرسمي للمتافيزيقا إلى التعريف الوظيفي الذي يسلط الضوء على دورها والمجالات المعنيّة، وذلك من خلال التعريف الكلاسيكيّ والدور المرتبط به تبعاً لما يقوله أرسطو، من أنّ المتافيزيقا تبحث «الغاية الوظيفيّة» في الفلسفة الأولى، والفلسفة الأولى تبحث في أعمّ العلل والمبادئ الأولى، أي في «ما بعد الطبيعة» التي موضوعها الموجود بما هو موجود^(٤).

وجديرٌ بالذكر، أنّ معظم الفلسفات الكلاسيكيّة التي جاءت بعد الفلسفة اليونانيّة قد أخذت بهذا التعريف وشكّلت بناءاتها النظرية انطلاقاً منه، وخاصّة في الفلسفة الإسلاميّة، حيث نجد الكنديّ والفارابيّ وابن سينا وابن رشد كلّهم يتبنون مثل هذا التعريف^(٥).

في الفلسفة الغربيّة الحديثة، تعمّق مفهوم المتافيزيقا مع شوبنهاور الذي ربط بين المتافيزيقا والإرادة، وبرغسون الذي يقول عن المتافيزيقا، «إنّها انسيابنا عبر الزمن... إنّها ذاتنا التي تدوم»؛ وصولاً إلى هايدغر الذي قدّم منظومة فلسفيّة متكاملة عن متافيزيقا اللغة انطلاقاً من الفهم الكلاسيكيّ للمتافيزيقا، فاعتبر أنّها تبحث في وجود الموجود، وهي، من وجهة نظره، تسأل عن الموجود بما هو موجود، بحيث تبقى وظيفتها الأساسيّة إستمولوجياً

(٣) راجع، محمّد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة (قم: دفتر تليغات اسلامي، ١٩٨١)، الصفحة ٥.

(٤) جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها (بيروت: الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، الطبعة ١، ٢٠٠٢م)، الصفحتان ١٩ و ٢٠.

(٥) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، الطبعة ١، ١٩٨٤)، الصفحتان ٤٩٣ و ٤٩٥.

وأنطولوجيًا. السؤال: لماذا كان ها هنا وجود، ولم يكن ها هنا عدم؟^(٦).

انطلاقاً من كل ما تقدم، نصل إلى نتيجة أنّ البحث الميتافيزيقي يقوم على ركيزتين:
الأولى: «موجوديّة الوجود»، وذلك بلحاظ أنّ الوجود هو الثابت العين والذي يشكّل
متن الواقع الخارجي، وعليه ترتّب كافّة الآثار الفعلية والحقيقية.

الثانية: «تجريدية الوجود»، وذلك من خلال قيد «بما هو موجود»؛ بمعنى الأخذ به بما
هو صرف ومحض، وبمعزل عن كلّ ما هو سواه ومغاير له من حدود عدميّة ومفاهيم ماهويّة
مرتبطة به، لكنّها ليست مقوّمه لذاته، ويمكن تعقلها على مستوى التصورات والمفاهيم
بمعزل عنه.

ثانياً: ثنائية الوجود-الماهيّة

يشغل «الوجود» موقعيّة محوريّة في سياق البحث الفلسفي، باعتبار أنّ الوجود هو الموضوع
في الفلسفة الأولى، والذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية^(٧).

ولمّا كان فهم الوجود، وإدراك خصوصيّاته، أمرًا متعذراً من دون توفر واسطة في العروض
في موطن الذهن، رغم استغنائه عن واسطة الثبوت في موطن الخارج، وبما أنّ الوجود، من
حيث كنهه، لا يختلف ولا يتخلّف، ولكونه عصياً على الفهم ولا يمكن إدراك حقيقته،
لأنّه ليس جوهرًا ولا عرضًا، من هنا، تحوّلت الماهيّة إلى الواسطة في فهم الوجود بوصفها
مقسّماً للمقولات الجوهرية والعرضية، وتحوّلت ثنائية الوجود-الماهيّة إلى المعادلة الأساسيّة
التي تتحكّم بكلّ مباحث الفلسفة وموضوعاتها. ولقد بلغت منزلة الماهيّة في سياق الفلسفة
الكلاسيكيّة من الأهميّة حدّاً جعلها في منافسة الوجود على مستوى مباحث «الأصالة»،
و«الاشتراك المعنوي»، و«الوحدة التشكيكيّة»... وكلّها من أمّهات المباحث الفلسفيّة
التي يتوقّف عليها بلورة وفهم المباحث الأخرى.

وبمعنى آخر، يمكن القول إنّ الماهيّة شكّلت على الدوام المدخل الأساسي، وربّما الوحيد،
لدراسة متافيزيقيّات الوجود في سياق البحث الفلسفي الكلاسيكي، من دون إخضاع الماهيّة
مطلقاً للتقويم والاختبار لناحية النظر في مدى صلاحيتها لتكون مدخلاً في فهم المتافيزيقا،

(٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٩٦ و ٤٩٧.

(٧) الطباطبائي، بداية الحكمة، مصدر سابق، الصفحة ٧.

علمًا أنَّ الماهية، وإن كانت من بعض الوجوه، وتحديدًا الوجودية، تلائم البحث الميتافيزيقي، فإنَّها من وجوه أخرى، وخاصة العدمية، تُعيق الفهم الفلسفي للميتافيزيقا، لا سيَّما وأنَّ الميتافيزيقا، كما تقدَّمت الإشارة، تُعنى بالموجود من جهة الوجودية، لا العدمية. وربما لهذا نجد بأنَّ الفلسفات الدينية استطاعت بنجاح أن تخترق المديات الميتافيزيقية باعتبارها تنزع نحو الوجودات الأقرب إلى التجرد عن الماهيات، وتحديدًا في مجال الإلهيات^(٨)، بخلاف ما هو عليه الأمر في ما دون ذلك من مراتب البحث الفلسفي.

ثالثًا: ثنائية اللغة-الوجود

إنَّ أيَّ جهد فلسفي معاصر، يتغنى إعادة الميتافيزيقا إلى موقعها المحوري في خضمَّ البحث الفلسفي، يجب أن ينطلق من العمل على استبدال ثنائية الماهية-الوجود بثنائية اللغة-الوجود، وذلك انطلاقًا من محدَّات «سلبية-عدمية» تتَّصف بها الماهية تحوّل دون فهم الوجود، كما يجب، من جهة حيثياته الميتافيزيقية، مقابل معطيات «إيجابية-وجودية» تتَّسم بها اللغة من جهة ارتباطها بالوجود، خاصَّة في ظلَّ تطوُّر البحث الفلسفي اللغوي الذي أخرج اللغة من حالتها الأدائية-الاتصالية، ليحيلها إلى أكثر موضوعات الفلسفة تداولًا واستحقاقًا بالبحث الفلسفي^(٩).

فاللغة، فلسفيًا، على صلة بالوجود إلى حدِّ المساوغة، بمعنى أنَّ كلَّ ما هو وجود مسكون باللغة التي تعبّر عنه وتحمل معناه، وكلَّ ما هو لغة يتجلّى فيه وجود ما ينطبق من خلاله. «بدون اللغة لن تكون الأشياء على ما هي عليه، فاللغة هي التي تفتح لنا العالم، وكلَّ ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلَّا في معبد اللغة»^(١٠). لأنَّ كلَّ ما يسكنه معنى فهو لغة، وليس ثمة وجود غير مسكون بالمعنى.

عند هذا، تتجاوز اللغة تعريفها اللغوي من أنَّها أداة للتواصل بين الناس من خلال ألفاظ يتعارف على معانيها^(١١)، لتحوّل من خلال تعريفها الفلسفي إلى تمظهر موضوعي للواقع، فالماهية حالة إدراكية ذاتية - كما هو شائع - بينما اللغة حالة موضوعية خارجية، وفي

(٨) أحمد بهشتي، مباحث الإلهيات عند ابن سينا، ترجمة حبيب فياض (لبنان: دار الهادي، الطبعة ١، ١٩٩٧)، الصفحة ٧٧.

(٩) سامي أدهم، فلسفة اللغة (لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة ١)، الصفحة ٨.

(١٠) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، الصفحة ٦٠٤.

(١١) محمّد محمّد يونس عليّ، مدخل إلى اللسانيات (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة ١، ٢٠٠٤)، الصفحة ٢٦.

الوقت نفسه، ذاتية إدراكية، وفي هذه الحالة أيضاً، هي ليست سوى مظهر من مظاهر الواقع، حيث تستحيل الذات إلى إحدى مظهراته. لهذا، نجد بأن مباحث فلسفة اللغة تنقسم إلى قسمين: علاقة اللغة بالفكر، وعلاقتها بالواقع. إذ كما أنها عند البعض (هايدغر) مساوقة للوجود، فهي عند البعض الآخر (فتغنشتاين) مساوقة - إذا صحّ التعبير - للفكر، إذ لا يمكن استحضار التصورات الذهنية والفكرية من دون قولها اللغوية. فالتفكير - كما يقول فتغنشتاين - هو اللغة، واللغة هي التفكير^(١٢)، ولا تفكير من دون تعبير، كما لا تعبير من دون تفكير.

يقول هايدغر، «ليس الفهم شيئاً يفعلُه الإنسان، بل شيئاً يكونُه»؛ فالفهم عنده مرتبط بالكيونة، وكيونة الشيء ليست سوى وجوده اللغوي. فاللغة هي التي تؤسس كلّ ما هو كائن من حيث هو كائن... وهي تقول الوجود، وهي بيت الوجود الذي يسكنه الإنسان، وفيه يتخذ كلّ شيء مكانه^(١٣).

ويقول غادامر، الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة، وبمعزل عن لغة لا يمكن أن نفهم... والفهم هو كلّ ما يتجلى في المعنى، كما أن المعنى هو كلّ ما يتحدّد في الفهم، إذ هو مضمونه المنظّم، وليس للكون معنى إلا بسبب الوجود، والمعنى ليس أمراً عقلياً مجرداً، إنما هو تجلّي الشيء، فالأشياء من حيث ذاتها لا تخلو من المعاني^(١٤).

على هذا، إذا كان الفهم موضوع التأويل، والمعنى موضوع اللغة، فإن فلسفة اللغة والتأويل تتشكّل في إطار متافيزيقي من خلال المزاوجة التجريدية بين الفهم الإستمولوجي الذي ينحاز إلى الذات العارفة، أو الناظرة إلى المعرفة، والمعنى الأنطولوجي الذي يسكن الموضوع ويحكمي عنه.

لهذا، قد يكون مبرراً ومفهوماً لماذا طرحت فلسفة اللغة والتأويل نفسها بديلاً حياً عن الفلسفة التقليدية، وورثاً شرعياً لها، من دون أن تكون مجرد فرع من فروعها، نظراً لخروج اللغة من شرفتها الإنسانية وتمددها على مدى الوجود، وبالتالي، لياقتها للثبات عنه وتمثيله، بخلاف ما هو عليه الأمر في الفلسفات المضافة (الأخلاق، العلم، الدين التاريخ...) التي لم

(١٢) لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم عبد الرزاق بنور (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ١،

٢٠٠٧)، الصفحة ٥١.

(١٣) بدوي، موسوعة الفلسفة، المصدر السابق، الصفحة ٦٠٤.

(١٤) المصدر السابق نفسه، الصفحة ٦٠٤.

تخرج يوماً عن كونها من متفرعات الفلسفة الأم.

وانطلاقاً من تحديدات كل من هايدغر وغادامر للغة، نجد بأن اللغة عندهما، من خلال ارتباطها بالوجود، تشكل بدلاً عن الارتباط المألوف في الفلسفة الكلاسيكية بين الوجود والماهية، وإذا تأملنا بهذا التبدل أو الاستبدال - مع غض النظر عن ما إذا كان عفويًا أو مقصودًا - نجد بأنه أكثر ملاءمة مع البحث الفلسفي الميتافيزيقي، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار التحولات الهائلة التي طالت الفهم والتفكير الفلسفي خلال القرون الماضية، ما يعني في نهاية الأمر محاولة بناء نسق فلسفي ميتافيزيقي يقوم على ثنائية لغة-وجود بدلاً عن ثنائية ماهية-وجود، وذلك بالاستناد إلى العديد من المحددات والمبررات التي نشير إلى بعضها فيما يلي:

أولاً: الماهية - بحسب ذاتها - متساوية النسبة بين الوجود والعدم، وهي لا موجودة ولا معدومة؛ بمعنى أن الماهية تتصف بجنبة وجودية إلى جانب اتصافها بجنبة عدمية، إذ هي حدود وجود الشيء الفاصلة بينه وبين عدمه، بينما اللغة هي حالة وجودية تفصح عن الشيء، بما يتصف به من معنى من خلال كونها وجودًا، وبذلك تتعالى اللغة على الماهية بوصفها - أي اللغة - مظهرًا وجوديًا للموجود يحكي عما فيه، وليس انعكاسًا تكررًا للموجودات يحكي عنها من خلال ما ليست هي، وما ليس فيها.

فاللغة، إذا، حالة وجودية خالصة، وليس للعدم دخالة في تحديد ما تقوم به، بخلاف الماهية التي تغاير الوجود، وليست من سنخيته. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تعريف الميتافيزيقا لدى الفلاسفة، بدءًا من أرسطو حتى هايدغر، بأنها «تبحث في الموجود بما هو موجود»، نجد بأن اللغة تتكفل في مراعاة قيد «بما هو موجود» في دراسة الوجود بوصفها وجودية، ويمكن معها الحكاية عن الوجود من جهة موجوديته لا من جهة معدوميته كما هو الحال مع الماهية.

ثانيًا: الماهية اعتبارية وليست أصيلة^(١٥)، وهذا يجعلها اعتبارًا ذهنيًا غير متحقق في الخارج، وفي أحسن الأحوال هي ذات منشأ انتزاع خارجي، وهذا اتجاه مبناي يقول بأصالة الوجود مقابل اتجاه آخر يدعي أصالة الماهية، ولقد شهد تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي جدلاً كبيراً حول هذا الموضوع... والشاهد هنا، هو أن استبدال ثنائية الماهية-

(١٥) طبقاً لما يقول به أتباع الفلسفة الشائية والحكمة المتعالية.

الوجود بشائبة اللغة- الوجود يتجاوز، أولاً، إشكالية الأصالة لمن؟ هذه الإشكالية التي مهما انطوت على أهميّة، فإنها أقرب إلى النزاع اللفظي التجريدي الذي أخرج المسار الفلسفي الإسلامي عن أهدافه المتأفزيقيّة المتعالية. وثانياً، يتكفل - هذا الاستبدال - بدراسة الوجود من خلال حيثيّة خارجيّة وذهنيّة معاً، هي الحيثيّة اللغويّة المتحقّقة في موطنيّ الذهن والخارج علي حدّ سواء، هذه الحيثيّة التي تتكفل بالربط بين الذات والموضوع على نحو التطابق، وتشكل الجذر المشترك بين الإنسان والعالم^(١٦)، بخلاف الماهيّة التي يقتصر وجودها على موطن الذهن بوصفها اعتباريّة، وإن قيل إنها موجودة في الذهن والخارج، فهي، والحال هذه، مرتبطة بوجودين مختلفين، أحدهما ذهنيّ ضعيف لا ترتّب عليه سائر الآثار المطلوبة منه، والآخر خارجيّ شديد يجعل الماهيّة واحدة لكل الآثار المترتبة عليها. وهاهنا، سيكون لدينا تعدّديّة (الذهن والخارج) لدى كلّ موجود رغم وحدته الماهويّة. ومهما يكن من أمر، فإنّ القول بتحقيق الماهيّة في موطنيّ الذهن والخارج، يطرح أكثر من علامة استفهام عن الجدوى من القول بأصالة الوجود، كما أنّ القول بوجود الماهيّة في الذهن فحسب، طبقاً لأصالة الوجود، من شأنه التقليل من أهمّيّتها في سياق الكشف عن الحقائق المتأفزيقيّة.

أما اللغة، في المقلب الآخر - وخارج إطار تعريفها الكلاسيكيّ - ومن حيث هي تظهر وجوديّ لكلّ ما هو موجود ومن حيث هي موجود، فإنها مساوقة للوجود وغير مباينة له، ومتحقّقة في كلا الوطنين بنحو يفسح في المجال أمام فهم الوجود، وإدراك ماورائيّاته، من خلال أمر وجوديّ خارجيّ يحمل كلّ مواصفات الأمثلة للوجود والنيابة عنه من دون أن يكون عارضاً عليه، ومن دون أن يستدعي ذلك تعدّديّة وجود كلّ موجود، كما هو حال الماهيّة. فاللغة من ثبوتيّات الوجود وذاتيّاته وليست من عوارضه. ممّا يعني، في الخلاصة، أنّ علاقة الماهيّة بالوجود إنّما هي علاقة عروض تحتاج إلى واسطة، بينما علاقة اللغة بالوجود علاقة ثبوت ولا تحتاج إلى واسطة في تحقّقها.

ثالثاً: اللغة بخلاف الماهيّة تلحق الوجود في كونه مشتركاً معنوياً بين الموجودات، بل يمكن احتسابها علّة هذا الاشتراك الذي يفضلّه يصحّ القول بأصالة الوجود. وأساساً، من دون المساوقة بين اللغة والوجود، لا يمكن فهم كيف يمكن أن يكون الوجود مشتركاً معنوياً، ومن هذه المسألة تحديداً يتفرّع الكلام عن الكثرة التي تتوزّع بين طوليّة في الوجودات وعرضيّة في الماهيّات، بحيث يسمح استبدال الماهيّة باللغة بالحديث عن كثرّين: طوليّة (أي

(١٦) سعيد توفيق، في ماهيّة اللغة وفلسفة التأويل (لبنان، مؤسسة مجد، الطبعة ٢٠٠٢)، الصفحة ١٣٠.

تشكيكية) وعرضية على مستوى اللغة.

كيف ذلك؟ الكثرة الأولى، هي على نحو الكثرة التشكيكية، (الشدة والضعف في كمون المعنى في الموجود، وقابليته على الإفصاح والتعبير)، التي نسبها الإشراقيون للماهية، لكن، مع فارق أن قولهم هذا يستدعي التمسك بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، بينما القول بالكثرة التشكيكية في اللغة لا يجعلها بالضرورة في نزاع مع الوجود لانتزاع لقب الأصالة، بل يمكن، من قبيل المسامحة، الذهاب إلى أصالتها معاً لكونها ليست عارضة عليه (كما هي الماهية)، بل من ذاتياته. فاللغة والوجود ليسا أمرين منفصلين في حالة اتحاد، بل هما أمر واحد ذو حيتين مختلفتين، فكل موجود إنما هو لغوي من حيث هو موجود، وكل لغة موجودة من حيث هي لغة، والجمع بين الأصالتين - إذا صح التعبير - ضروري على الصعيد المتافيزيقي، لأنه يُبقي البحث داخل الدائرة الوجودية المجردة عن العدميات وحدودها. أما الكثرة الثانية فهي عرضية؛ بمعنى أن اللغة هي مثار الكثرة بين الموجودات، إذ كما أن الكثرة الطولية على مستوى الظهور اللغوي تؤدي إلى التمييز بين مراتب الوجود، فإن الكثرة العرضية المتأتبة عن التفاوت اللغوي تؤدي إلى تمييز الموجودات داخل المرتبة الوجودية الواحدة. وعلى هذا، تلعب اللغة دور تكثر الوجود بما هي وجودية بما يتناسب مع متافيزيقا الوجود، بعكس الماهية التي تثير الكثرة في الوجودات بلحاظ حدودها العدمية وليس الوجودية.

رابعاً: الإمكان لازم الماهية، كل ما هو ممكن له ماهية، وكل ما هو ماهية فهو ممكن. وعليه، تقول القاعدة، كل ما هو ممكن فهو زوج مركب من وجود وماهية. ما يعني أن الواجب تعالى منزّه عن أن يكون له ماهية بما هي حدّ عديمي أو وجودي، وأن ماهيته إنته؛ بمعنى هويته، وذلك تبعاً لبساطة ذاته تعالى وعدم كونها مركبة، ما يعني أن نحو الارتباط به تعالى ليس ماهوياً، وهنا، يمكن الحديث عن اللغة كبديل عن الماهية بوصفها من صفاته، أولاً، من دون أن يستدعي ذلك القول بمحدودية الذات، أو تركيبها، كما هو شأن العلاقة بين ذاته وصفاته الأخرى (جل شأنه)، وثانياً، لتشكل اللغة واسطة في إدراكه وعدم انسداد باب العلم به تعالى، ذلك أن اللغة - على الأظهر - هي التي تكفل الارتباط الوجودي-السخني بين وجود الواجب-العلّة، ووجود الممكن-المعلول. وهي التي تكفل أيضاً ببقاء باب الارتباط الإدراكي مفتوحاً لدى الإنسان إزاء خالقه على مستوى الإدراك الذهني الحسولي، وذلك تبعاً لما لدى الإنسان-المدرّك من قدرة وسعة محدودة على إدراك ما يظهر من ظهورات المطلق وشؤونه. وهذا الكلام ثمة ما يؤيده دينياً من كون اللغة - على خلاف

الماهية - من صفات الباري عز وجل، كما يفهم من الآية القرآنية ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١٧). فسواء كان الأمر الإلهي في إطار قانون العلوية أو غيره، فهو متجّل من خلال «كُن» التي هي كلمة، وفي الوقت نفسه، تعبّر عن «الكونية» التي ليست سوى الوجود، ما يؤكّد وحدة اللغة والوجود في التشكّل واختلافهما في الحيثية، وأيضاً الآية القرآنية ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^(١٨). هذه الآية تدل على عدم محدودية الكلام الإلهي، ما قد يعني بأن إشكال نسبة الماهية إلى الواجب لا يجري على القول بنسبة اللغة إليه تعالى باعتبار الماهية محدودة حكماً، بينما ثمة إمكانية لمطلقية اللغة.

إنطلاقاً مما تقدّم، نخلص إلى القول، بأن اللغة هي المجال الأرحب للتخيّر المتناهي بقي اعتبارها انعكاساً للوجود من خلال موجوديته، وبوصفها متسانخة معه من خلال وجوديتها بخلاف الماهية المحكومة لحدها العدمي. على هذا الأساس، إذا كانت الفلسفة تبتغي دراسة الوجود بما هو موضوع لها، وإذا كان فهم الوجود متوقفاً على اللغة (بديلاً عن الماهية) لكونها مظهرة له، وإذا كانت اللغة تحتاج إلى تأويل في سبيل فهمها وإدراك ماورائياتها باعتبارها باتت تتجاوز اللغة العادية ذات الطابع الاتصالي. إذا كان كلّ ذلك، فلا بدّ إذًا، من فلسفة اللغة وفلسفة التأويل، حيث يمكن حينئذ الوقوف على متناهيّات الوجود من خلال اللغة التي يتعدى دورها التعبير عن الإنسان إلى الكشف عن الوجود بكلّ تجلياته وظهوراته.

وإذا كان لا بدّ، في هذا الخضمّ، من ماهية موجودة، فهي بلا ريب ماهية اللغة التي بها يتمظهر الوجود.

(١٧) سورة يس، الآية ٨٢.

(١٨) سورة لقمان، الآية ٢٧.

ISSUE	ISSUE 'S SPECIAL	ملف العدد	العدد
0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفي معرفي	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of Views, Islamic and Christian	التعددية الدينية - وجهات معرفية إسلامية ومسيحية	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفن والتصوف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهودية: مدارسها الدينية، وتياراتها الفكرية	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Shari'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأملات دينية وفلسفية في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي	١٨
19	Religious Dialogue	الحوار الديني	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة الميتافيزيقا	٢١

Spatialization of Metaphysics in Language

Habib Fayyad _____ (201-209)

Lebanese University

Language is a pure existential situation; unlike quiddity, non-existence plays no role in defining what constitutes language. If we were to take into consideration the defining of metaphysics, by Aristotle and up till Heidegger, as the science of the existent *cum* existent, we would see that language, in studying existence, fits perfectly with the qualification “*cum* existent” inasmuch as it enjoys existence itself. Moreover, one may speak, with language, of existence in its existentiality, rather than its non-existentiality, as is the case with quiddities. Accordingly, the philosophy of language and interpretation stands as a serious proposal *vis-à-vis* the traditional philosophies consumed with the dialectics of quiddity-existence, in an utter indifference to current philosophical enterprises.

In the philosophical paths leading to modernity, philosophy ceases to indulge in the formation of dogmatic cults of sorts, and is now content with evoking questions and opposing answers. Here, we witness a passage from transcendence to immanence, from rationalization to conceptualization. Against such a setting, the need for philosophy becomes ever more pressing. It is called upon to formulate, from the science-knowledge of the day, views pertaining to man, to the world and to the age. For with the transformation of philosophical subject-hood to a subjectivism calling for the clash of civilizations on basis of identities supported by culturalisms, we find ourselves before a renewed emergence of metaphysics, a metaphysics calling upon the sage of the day to fix modernity by putting into action the criteria of epistemic truth-hood and critical legitimacy.

Metaphysics in Western Thought

Joseph Maalouf _____ (191-200)

Lebanese University

Subsequent to the enlightenment, metaphysics was no longer in vogue, philosophically; its propositions were deemed empty, its language meaningless, and its spirit in contradiction with that of the rising modernity. Modernity handled metaphysics judging by the gradual receding of the religious experience, private and common. Conversely today, among the inheritors of the enlightenment, there are two major trends in dealing with the said issue. Habermas exemplifies the first in maintaining that the content of religion endures in a secularized ethical view which preserves social integration; Gauchet typifies the other where he sees religion, though out of the social construct, retrieving presence through the private religious experience.

unattainable; both philosophy and science were to become sterile.

Then again, philosophy of science would witness a revolt, brought about by Karl Popper, called critical rationalism. Now, Metaphysics regains status as an attitude transcending both science and experience together, and the capacity of the creative mind to go beyond the appearances of the physical world is acknowledged over again.

False Consciousness in Materialism

Bas van Fraassen translated by Mahmoud Youness _____ (145-158)

Princeton University – USA

The materialist thesis acknowledges the realism of the causal system on condition that causes be restricted to material ones. Hereupon, the fundamental materialist question would become ever more urgent: how to arrive at a criterion to distinguish what is material from what is not? The sustained inaptitude, of Materialism, in answering to this question, and its being absorbed in following the tracks of the science of the day, would restrict it (Materialism), ultimately, to being a philosophical attitude based on justifying the completeness of science (physics in particular), more than being a theory with truth conditions that can be investigated; this, of course, even if materialists would always look upon themselves as philosophers adhering to a theory, and committed to its implications.

SYMPOSIUM: THE RETURN OF METAPHYSICS

Encountering Socrates in the Third Millennium

Mutaa Safadi _____ (163-190)

Centre de Développement National – Beirut-Paris

“Risālat Zād al-Musāfir”

Mulla Ṣadrā with an introduction by Jalāluddīn al-Āshṭiyānī (introduction translated by Ali al-Haj Hasan) _____ (107-120)

“The Journeyer’s Purveyance” is an epistle, by Mulla Ṣadrā, wherein twelve principles in support of corporeal Return are listed. Dealing with the Return, here, does not exceed the principle tenets of the “Transcendent Wisdom,” rather it goes along with what Mulla Ṣadrā has established in his Four Journeys: the Divine Names entertain a supreme rulership over all existential appearances, the rational soul included. Thus the soul, in its substantial motion from its Origin to its Return, enjoys states of intensification, though its reality endures throughout the stages of perfection.

The said motion pertains to the body as well, as the body and the soul together comprise a single origin; ergo, when the body is resurrected, it would be the same body as that that was in this world. It would be the same body in essence, as is supported by conventional and rational evidence.

PAPERS AND STUDIES

Critical Rationalism in Contemporary Philosophy of Science

Khanjar Hamiyyeh _____ (123-144)

Lebanese University

In a path which started with the empiricist trend and ended in positivism(s) antagonist to metaphysics, philosophy was transformed into a theory of science driven by analysis and verification; analysis to judge the logical consistency of the language of science, and verification to examine the attestation of knowledge by experience. Ultimately, the subordination of philosophy to science would make the understanding of the world

Should such regulators fall short of justification, ethical constructs would collapse as nihilism prevails. Among these regulators, the belief in an Afterlife exerts a peculiar rulership over the foundational values of religion.

The "Return," generally speaking, is a return to God; it stimulates the yearnings latent in every human soul, it soothes the pain man endures in this earthly life, and it holds man accountable for his freedom. As a field of study, however, it poses certain difficulties, the way out of which is to resort to a reading, very broad in character, capable of disclosing all the aspects of the human self as a means to decipher its destiny, its "Return" to the Origin.

Christian Eschatology in Contemporary Theology

Antoine Michael _____ (93-106)

Université Saint Esprit – Kaslik

Eschatology was brought astern for a while under historicist pressure, only to recur as an indispensable requisite for formulating ethical demands. But contemporary eschatological trends could hardly evade the dialectic of Christian hope and human development. These (trends) varied between a total consumption with the future and the coming kingdom while issuing from a heavy evocation of past experiences, and a total absorption in the present in a path which would ultimately lead to fundamental political theologies.

It was the maturation of eschatology, however, in evading universal explanations and seeking balance in the vision of history and man, based on the principle of eschatological reserve, that promises an arrival at eschatological views capable of dealing, on the firm basis of faith, with the two main forms of despair, submission and violence.

resurrection. The great Ibn al-'Arabī (d. 638/1240) discusses both topics voluminously, and sets the stage for all subsequent treatments by Sufis, philosophers, and theologians down to recent times. In the present article an attempt will be made to outline a few of his teachings on the compulsory return and suggest how they fit into his overall world view.

Metaphysics of the Afterlife

Frithjof Schuon translated by Ali Saheli _____ (65-70)

Revelation has a perspective wherein it tends to motivate man towards his own deliverance. As such, revelation often presents us with some specifics, but the gist is, by and large, to offer general guidelines. Should the metaphysician master these keys, and establish upon the knowledge that mercy precedes wrath, that it embraces everything, that all but God is relative and only His Face persists, then he would come to conclude that existence in the afterlife – rather all existence – should arrive at unity with the First Principle, and total annihilation in it.

Here emerges a decisive meeting point between Abrahamic religions maintaining that existence goes through a linear path which starts with an act of creation and ends in a return to the Creator, and Brahmanic-Buddhist religions arguing for a cyclical nature of existence wherein Divine Contraction and Expansion alternate.

The “Return,” in Ethical Times

Mahmoud Youness _____ (71-92)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Ethical life requires certain regulators to determine its direction, aims and joints.

ISSUE'S SPECIAL: ESCHATOLOGY

The Wisdom of Return; the Routes of Destiny

Shafik Jaradi _____ (11-32)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Many an authority in religious sciences, under the sway of metaphysical interpretation, fettered all work on the importance of the body, and the knowledge of nature. Reconciliation, eminent for religious knowledge, of the “worlds” of body and soul was thus squandered, and the theory of extrication (from the first primordial nature *fiṭra*) became a precondition to delve into the issues of the “Return.” Looking upon this world, however, as one of the modalities of the Hereafter, one of the symptoms of the Power of God, and the storehouse of our existential destiny on basis of options of knowledge and will, would permit a better understanding of the Law, and of the transcending eschatological knowledge. Thereupon, we arrive at a reconciliation, of the body and soul, inherent in the signification of light and dust, and we move towards the values of the afterlife in concord with this earth the custodians of which we’ve been made.

Death and the World of Imagination: Ibn al- ‘Arabi’s Eschatology


William Chittick translated by Mahmoud Youness _____ (33-64)

Stony Brook University – USA

Teachings about eschatology, or the “Return” to God, make up the third of the three principles of Sunni Islam, after Divine Unity and prophecy. Those Sufis who discuss eschatology cover a wide variety of topics, two of the most important being the “voluntary return” and the “compulsory return”; the first deals with the path of attaining spiritual perfection in this life, the second with the nature of physical death and bodily

Al-Mahajja | Issue 22 (2010)

Biannual. Specialized in Religious and Philosophical Thought

General Supervisor Editor Assistant Editor	Shafik Jaradi Mahmoud Youness Bassima Doulani
Editorial Board	Ahmad Majed Ali Youssef Ali Mousawi Habib Fayyad Mohammad Zaraket Samir Kheireddin Tariq Osseili
Internal Design	
Cover Design	Mashhad Graphics

Advisory Board

Gholamareza Aavani
Nader El-Bizri
Suad al-Hakim

Jad Hatem
Muhammad Taghi Subhani
Muhammad Mesbahi

Sapiential Knowledge Institute (for Religious and Philosophical Studies) is a research and education institute active in the intellectual domain with aims at bridging gaps between different religious and intellectual groups, through specialized studies, advanced teaching approaches and academic publications.

Notes for Contributors contributors are invited to submit their manuscripts for consideration, or translation, by email or on desk, to the Editor. All manuscripts will be reviewed by academic referees. Articles are to fall between 4000 and 8000 words (including notes and references) and must adhere to the Journal's style. Papers accepted become copyright of Sapiential Knowledge Press unless otherwise specifically agreed.

Opinions expressed are those of the authors and not, of necessity, those of the Journal.

Sapiential Knowledge Institute
Saouli Center – Haret Hreik - Beirut, Lebanon
www.shurouk.org - almahajah@shurouk.org
00961 - 1 - 544622/1